THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

W. H. KOSTERS, W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, A. J. H. W. BRANDT,
A. BRUINING, I. J. DE BUSSY, S. CRAMER, S. HOEKSTRA BZ.,
L. KNAPPERT, A. D. LOMAN, J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
M. A. N. ROVERS, C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

NEGEN EN TWINTIGSTE JAARGANG.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1895.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

Bladz.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig overzicht.

Van Dr. S. Cramer:

„MORTUOS PLANGO".

Over de dogmatiek is onder ons meermalen de doodsklok geluid; ik zelf heb somwijlen aan het touw getrokken. Zoolang evenwel bevoegde stemmen, bv. die van dr. Bruining, volhielden, dat de doodgewaande in leven was en zich vrij wel bevond, kon men daaruit aanleiding nemen het klokgelui voor loos alarm te houden, en te verwachten dat de moderne dogmatiek zich nog eens met de kleur der gezondheid en leven op de wangen aan ons oog vertoonen zou, — tot beschaming van hen, die aan het touw van de klok getrokken, en van hen, die aan het loos alarm geloof geslagen hadden. Maar als iemand, van wien men geheel anders verwachtte, de doodsklok luidt, dan kan dit niet anders dan ons bevestigen in het geloof aan de geruchten, die aangaande de dogmatiek in omloop zijn gebracht.

In de laatste aflevering van dit tijdschrift vermeerderde dr. Bruining zijn menigvuldige verdienstelijke opstellen met een, dat geen beoefenaar van de wijsgeerige theologie zonder erkentelijkheid en zonder waardeering van 's schrijvers kennis, scherpzinnigheid en talent uit de hand leggen zal. Ik deed het althans niet, — maar op mijn waardeering was ook van invloed de instemming, waarmee ik de verrassende ontdekking las, dat dr. Bruining het touw van de klok in de hand hield. —

De schrijver wijkt niet af van de onder ons geldende omschrijving van „dogmatiek". Omschreef prof. Scholten haar als „de philosophisch-systematische beschouwing der godsdienstige waarheden", de definitie, die Bruining van prof. van Bell overneemt: „de wetenschappelijke uiteenzetting en recht-

„vaardiging van hetgeen voor ons den inhoud van het gods-„dienstig bewustzijn uitmaakt", komt daarmee in hoofdzaak overeen; op dezelfde bladzijde (563) en elders spreekt hij van „de dogmatische bearbeiding der godsdienstige voorstellingen, „met het doel om ze onderling en met het geheel onzer „wetenschappelijke en wijsgeerige overtuigingen in overeenstem-„ming te brengen".

Nu heb ik mij altijd voorgesteld, en, vergis ik mij niet, dan verkeerden velen in die meening, dat onder „godsdienstige waarheden" of „de inhoud van ons godsdienstig bewustzijn" of „godsdienstige voorstellingen" verstaan wordt: uitspraken over het voorwerp van het godsdienstig geloof, over God, Zijn wezen, Zijn eigenschappen, Zijn bestuur, Zijn betrekking tot den mensch; en dat wij mitsdien van de dogmatiek te verwachten hebben wijsgeerige beschouwingen over dit onderwerpen, en wel deze beschouwingen zooveel mogelijk verwerkt tot een stelselmatig geheel, zoodat wij in wijsgeerigen vorm zouden gekleed zien wat wij als godsdienstige menschen ons in meer of minder zinnebeeldigen vorm voorstellen omtrent God en Zijn betrekking tot ons; daarin zou dan ook de wijsgeerige rechtvaardiging van onze geloofsovertuiging gelegen zijn. Bij zulk een wijsgeerige studie zou de mensch niet buiten beschouwing kunnen blijven, maar dan toch altijd de mensch voorzoover hij een voorstelling van zijn verhouding tot God in zijn bewustzijn heeft opgenomen, voorzoover hij zich een voorwerp van Gods liefde denkt en daardoor in zijn gemoedsleven bepaald wordt.

Aan de mogelijkheid van zulk een dogmatiek werd door velen getwijfeld; zij meenden, dat onze voorstellingen van het bovenzinnelijke uit haar aard buiten het gebied van het wijsgeerig denken gelegen zijn, dat haar waarheid alleen beoordeeld, alleen gerechtvaardigd kan worden door wat wij, populair sprekend, het godsdienstig gemoed noemen. Maar in verschillende geschriften van den laatsten tijd gaf dr. Bruining te kennen, dat hij er anders over dacht; en ook thans laat hij ons niet in 't onzekere omtrent zijn gevoelen: godsdienstige voorstellingen zijn niet alleen voorstellingen, d. i. uitspraken van het godsdienstig gemoed, maar ook wijsgeerige stellingen; de geloofsovertuiging is een samenwerking van wijsgeerige

bespiegeling en zedelijke waardeering; en daarom zijn de godsdienstige waarheden vatbaar voor wijsgeerige ontleding en beschouwing. Was het niet op dien grond dat hij ons opriep ons te scharen onder de vanen van het intellectualisme, en op een bazuin blies die geen onzekeren klank gaf? Het dogma, heette het, moet wijsgeerig gerechtvaardigd worden, opdat de erkenning van zijn juistheid ons brenge tot de gemoedsrichting, die er de vrucht van is? En in het opstel, waarover ik thans spreek, zegt hij (blz. 601) wederom: „elk dogma, iedere geloofsuitspraak moet door een wijsgeerig betoog worden gerechtvaardigd."

Maar wie zou verwachten, dat hij daarop laat volgen: „de „taak van het wijsgeerig onderzoek in de dogmatiek bepaalt „zich in hoofdzaak tot de vaststelling van twee fundamenteele „punten, die elk op zich zelf een grooten kring van geloofs„uitspraken beheerschen: 1° het recht van de erkenning van „een zedelijken, naar bedoelingen werkenden wereldgrond, de „bij uitnemendheid groote quaestie der dogmatiek, daar immers „van de beantwoording daarvan alle recht om te spreken van „leiding, doel, bestemming in de wereld afhangt; daaromheen „groepeert zich dan, daarop rust naar zijne metaphysische „zijde de geheele inhoud der oude theologie en kosmologie. „2° het recht van toekenning van althans betrekkelijke zelf„standigheid aan den menschelijken wil, de voorwaarde voor „het recht om te spreken van plicht, verantwoordelijkheid, „schuld enz., en als zoodanig kern en uitgangspunt van de „geheele anthropologie met inbegrip der hamartologie en sote„riologie. Als derde zou dan daarnaast nog te noemen zijn „het vraagstuk van de onvergankelijkheid van het geestelijk „beginsel in den mensch, de groote vraag der eschatologie, „als beslissend voor het recht van het geloof aan de blij„vende beteekenis van zedelijken arbeid en zedelijke ontwik„keling, enz." Alzoo, met weinig woorden: de vraagstukken van de dogmatiek zijn: de teleologie, de zedelijke vrijheid, en de onvergankelijkheid van het geestelijk beginsel in den mensch.

Dat lijkt mij zeer ontgoochelend en ontnuchterend voor de menschen, die verlangend uitzien naar een dogmatiek. Als iemand ons een boek schonk, waarin die vraagstukken behandeld werden, wie zou dan op de gedachte komen, dat hij

daarmee bedoelde een dogmatiek te geven, tenzij titel of voorrede hem daaromtrent had ingelicht? — Op de aangehaalde woorden laat Bruining volgen: „zoodanige wijsgeerige recht„vaardiging van het geloof aan God, aan plicht en verant„woordelijkheid, aan de onvergankelijkheid van de vrucht van „zedelijken arbeid enz." Maakt de schrijver hier niet een grooten sprong? Moeten wij begrijpen, dat uit de erkenning van een teleologisch wereldverband het geloof aan God, uit de erkenning van de betrekkelijke zelfstandigheid van den wil het geloof aan plicht en verantwoordelijkheid kan worden afgeleid?

Over het laatste fundamenteele punt, het onvergankelijk beginsel in den mensch, wil ik zwijgen; op zich zelf zeer ingewikkeld en van een anderen aard dan de eerstgenoemde, is het ongeschikt om hier besproken te worden. Ook laat ik de vraag rusten, of het determinisme dan wel het indeterminisme zich het best laat aansluiten aan onze godsdienstige overtuigingen; houd ik mij aan het gevoelen van Bruining, ik wil daarmee niet geacht worden het vraagstuk der zedelijke vrijheid in zijn diepte en breedte te doorzien.

De erkenning van de juistheid eener teleologische wereldbeschouwing leidt tot de overtuiging, dat het geloof aan een betrekking tusschen een bovenzinnelijke macht en den mensch niet onredelijk is, namelijk *niet in strijd* met onze kennis van de wereld, — maar *dat* de mensch zulk een geloof heeft, en *wat* hij zich omtrent die betrekking voorstelt en *welke* eischen daaruit voortvloeien, zou dat door die erkenning gerechtvaardigd zijn? Dat de wereld geen samenstel van mechanische krachten is, maar een naar een redelijk doel zich richtend geheel, rechtvaardigt toch niet het bepaalde doel, hetwelk de godsdienstige mensch zich voorstelt dat God met hem en met de wereld heeft.

Dat de vrijheid van den wil geen fantoom is, sluit in, dat het *niet in strijd is* met de inrichting van mijn geest te gelooven aan verantwoordelijkheid; maar sluit het ook in, dat er geloof aan verantwoordelijkheid is, dat de mensch zich verantwoordelijk behoort te gevoelen, en tot welke plichten de godsdienstige mensch zich geroepen acht?

Men kan teleoloog zijn en den godsdienst houden voor de vrucht van een verouderde wereldbeschouwing; men kan de vrijheid van den wil verdedigen en iedere godsdienstige levensopvatting bestrijden. Von Hartmann heeft het doelstellende in de wereldorde, Renouvier de wilsvrijheid verdedigd, maar wij zeggen niet dat zij daarmede een apologie hebben gegeven van den godsdienst, en wij zijn ook niet gewoon deze hun studiën te rangschikken onder de dogmatische.

Bruining (blz. 567) zegt: „het is een feit, dat de gods„dienstige voorstellingen, zooals zij onmiddellijk, gelijk men „het dan noemt, uit het gemoed opwellen, uitspraken zijn, „althans insluiten[1]), omtrent onderwerpen, waarmede ook „wetenschap en wijsbegeerte zich bezighouden. Het godsdienstig „bewustzijn van den naïef geloovige zegt, in allerlei voor„stellingen aangaande God en het werken Gods, iets omtrent „de krachten en wetten, die het wereldverband en de wereld„ontwikkeling beheerschen, spreekt dus over een punt, waar„over ook het wijsgeerig denken zijn uitspraken geeft; het „schuldbesef van den zedelijk-godsdienstigen mensch poneert, „uitgesproken of onuitgesproken, vrijheid, zelfstandigheid van „den menschelijken wil, en beweegt zich daarmede op het„zelfde terrein als de wetenschappelijke beschouwing met hare „onderstelling van oorzakelijk verband der verschijnselen enz." Is dat zoo? Ik zou het kunnen toegeven, als ik geen bezwaar had tegen de woordenkeus. De godsdienstige mensch spreekt uit wat hij zich voorstelt van God en Zijn betrekking tot den mensch, ook voor zoover deze afhankelijk is van natuur en gebeurtenissen; nu kan men wel zeggen, die uitspraak sluit weer een uitspraak in omtrent het wereldverband, maar mij komt het verkieslijker voor te spreken van een onderstelling omtrent het wereldverband, waarvan de geloovige onbewust, zonder er zich rekenschap van te geven, uitgaat. Hij gaat uit van de onderstelling, dat de wereld geen agglomeraat van krachten is, die geen plaats laat voor wat hij zich omtrent Gods werkzaamheid voorstelt. Maar die onderstelling behoort niet tot zijn godsdienstig bewustzijn; zij wordt er door ons uit afgeleid; zij vormt er

1) Ik spatieer.

om zoo te spreken den achtergrond van. Zeer terecht zegt dan ook Bruining (blz. 601) dat „het toekennen van althans „betrekkelijke zelfstandigheid aan den menschelijken wil de „voorwaarde is voor het recht om te spreken van plicht, „verantwoordelijkheid, schuld enz.", maar als hij daarop volgen laat dat dat toekennen „als zoodanig", d. i. als voorwaarde, „kern en uitgangspunt is van de geheele anthropologie met „inbegrip van de leer der zonde en der verlossing", — dan hecht hij aan „voorwaarde" een beteekenis, die zich moeilijk verdedigen laat. Om het gevoel van zonde en het geloof aan verlossing te rechtvaardigen, is er heel wat meer en wat anders noodig dan het onweerspreeklijkst bewijs dat ons willen niet volstrekt gedetermineerd is.

De vraagstukken door Bruining de voornaamste van de dogmatiek genoemd, betreffen wel niet de wortels van het godsdienstig leven, maar toch den bodem, waarin het wortelt; en daarom al interesseerden zij ons voor 't overige niet, als godsdienstige menschen, die ook denken willen, zouden wij niet onverschillig kunnen blijven voor hetgeen daaromtrent geleeraard wordt.

Evenmin als wij in de behandeling dier vraagstukken een rechtvaardiging van ons godsdienstig geloof zullen zien, evenmin zullen wij haar voor ons godsdienstig leven van gewicht ontbloot achten. Heeft ooit iemand iets anders beweerd, tenzij dan degenen onder de ethischen die van oordeel waren, dat wij het gemoedsleven anders interpreteeren, anders waardeeren konden? Zeker niet, naar 't mij voorkomt, de toenmalige bestrijders van de „ethische" richting; geen ander thema werd door hen zoo veelvuldig herhaald en gevariëerd als de stelling: de wijsbegeerte of de wereldbeschouwing staat wel degelijk in verband met onze levensbeschouwing en ons godsdienstig leven; wij kunnen niet als wijsgeeren neen, en als godsdienstige menschen ja zeggen.

Daar ik nu tot deze bestrijders behoorde en mijn gevoelen omtrent de punten in verschil toen en daarna duidelijk heb uitgesproken, acht ik het onbillijk mij te nemen als een specimen van een mensch, die de tegenspraak tusschen verstand en hart in bescherming neemt. Ik zal den lezer citaten besparen;

zoo hij het de moeite waard acht, kan hij het boekje opslaan, dat door mij ter bestrijding van van Hamel en Bruining geschreven werd, en door dezen in zijn laatste opstel genoemd is: *Over de waarde en den inhoud van godsdienstige voorstellingen* (1880); als hij daarvan blz. 11—14 en blz. 20—23 leest, zal hij bezwaarlijk in twijfel kunnen trekken, dat naar mijn gevoelen zekere theorieën over het wereldverband en over den menschelijken geest te kort doen aan onze waardeering van de waarachtigheid van het godsdienstig gemoedsleven en de daaraan beantwoordende voorstellingen van het bovenzinnelijke. En dat ik sedert van dat gevoelen niet afgeweken ben, toont wat ik schreef in dit tijdschrift, 1882, blz. 57 vv. en in *De maatstaf van het zedelijk oordeel enz.* (1889) blz. 106 vv.

Ja, ik heb mij daar niet sterk genoeg uitgedrukt.

De godsdienst is een uiting van onzen wil, van onze begeerte om te ontsnappen aan den greep der doellooze noodzakelijkheid; wat zal daarvan het gevolg zijn in onzen tijd, waarin door velen, deels wezenlijk, deels oogenschijnlijk, een wereldbeschouwing gehuldigd wordt, die geen andere analyse kent dan die van oorzaak en gevolg, van wegen en meten, en waarin voor doel en vrijheid geen plaats open blijft? — dat voor het tegenwoordig bewustzijn niet alleen de erkenning dier wereldbeschouwing samenvalt met de loochening van het recht van den godsdienst, maar ook haar ontkenning samengaat met het geloof aan het recht van den godsdienst. Wie zijn godsdienst bewaren en tegelijk denken wil, zal in onze dagen in die wereldbeschouwing een der gevaarlijkste vijanden zien. Mijn persoonlijke ondervinding kan hier getuigen: de lezing van een apologie der teleologische natuurbeschouwing versterkt mij in mijn godsdienst, en gretig strek ik mijn hand uit naar een boek, waarvan de schrijver de zedelijke vrijheid tracht te handhaven, omdat het een bevestiging is van mijn godsdienstige en zedelijke overtuigingen. Zoo zal het menigeen gaan in onzen tijd. Maar in een eeuw, waarin die vraagstukken niet zoo algemeen aan de orde waren of door de meeste mannen van wetenschap anders opgelost werden, zou voor ons bewustzijn de nexus tusschen die vraagstukken en het godsdienstig leven niet zoo groot zijn of in 't geheel niet bestaan.

Want wat ik vroeger beweerd heb blijf ik nog beweren: er is geen rechtstreeksch verband, geen samenstemming tusschen onze wijsgeerige denkbeelden eenerzijds en ons godsdienstig gemoedsleven en onze godsdienstige voorstellingen anderzijds; wijsgeerig kunnen wij geen rechtvaardiging van ons godsdienstig geloof zelf geven.

Bruining van zijn kant (blz. 599—601) houdt vast aan een rechtvaardiging, die om zoo te zeggen uit twee factoren bestaat; waaraan zoowel ons zedelijk waardeeren als ons wijsgeerig denken deel heeft. „De geloofsuitspraken zijn niet louter vrucht „van gemoedservaring of waardeering, zij gaan daarvan uit ja, „maar voegen er dan iets aan toe, waardoor zij er boven uitgaan.” Volkomen juist, meen ik; geloofsuitspraken zijn geen waardeeringsoordeelen maar zijnsoordeelen, die naar mijn gevoelen op waardeeringsoordeelen rusten. Maar 't komt er op aan, wat het object van die zijnsoordeelen is. Hierin treedt het eigenlijke punt van verschil tusschen ons beiden aan 't licht. Bruining zegt omtrent „het bewustzijn van zonde en schuld”: „de mensch ervaart verschil, strijd tusschen zijn innerlijk zijn en het hem „voor den geest staande zedelijk ideaal; die ervaring ontwikkelt zich tot zondebewustzijn alleen omdat hij daarmede de „voorstelling van een anders hebben kunnen zijn, m. a. w. de „gedachte van een vrijen wil, verbindt.” Die woorden schrijf ik hem niet na; om meer dan één reden niet, maar vooral niet omdat Bruining hier als object van het zijnsoordeel stelt den wil, en voor mij dat object gelegen is in God, in onze voorstelling van God. De erkenning van de vrijheid van den wil (voorzoover bij een godsdienstig mensch ten aanzien van den wil van erkennen kan gesproken worden) kan niet meer zijn dan de algemeene voorwaarde, de verzwegen onderstelling van het zondebewustzijn; de oorsprong van dat bewustzijn is de erkenning van het geloof aan een God, die heilig is en wiens oogen te rein zijn om het kwade te zien, en wat daarmee samenhangt van geheel onze voorstelling omtrent Gods betrekking tot ons. Liever dan met de zooeven geciteerde woorden betuig ik mijn instemming met deze: „de geloofsvoorstelling „van leiding ontwikkelt zich eerst waar en doordat met „zekere levenservaringen verbonden wordt de voorstelling van „eene naar bedoelingen werkende macht als beheerscheres van

„'s menschen lot", al zou ik nog liever zeggen, dat die voorstelling geheel en al een geloofsvoorstelling is, en niet mede haar oorsprong heeft in de levenservaring.

„Het metaphysisch element" van een geloofsuitspraak is volgens Bruining een stelling omtrent de wereldorde of omtrent den wil, en zulk een stelling „kan alleen door wijsgeerig „onderzoek worden gecontroleerd en geverifiëerd." Het metaphysisch element in een uitspraak van het geloof is volgens mij het zijn van dien God, dien de godsdienstige mensch zich voorstelt, welke voorstelling de uitspraak is van een waardeeringsoordeel. Hier is dus samenvloeiing van een waardeeringsoordeel met een zijnsoordeel. De voorstelling God bestaat alleen omdat en voorzoover wij een voorstelling van God hebben. Als iemand zegt, dat hij aan God gelooft, bedoelt hij niet God in 't algemeen, maar een bepaalde voorstelling van God; God als zoodanig is een inhoudledig begrip. Dit zijnsoordeel, dit metaphysische element van een geloofsuitspraak kan niet „door wijsgeerig onderzoek worden gecon„troleerd en geverifiëerd", — en om die reden geloof ik dan ook, dat geloofsuitspraken niet door de wijsbegeerte kunnen worden gerechtvaardigd.

Kan dr. Bruining mij niet toegeven, dat de voorstelling God buiten het gebied van het wijsgeerig denken ligt, transcendent is, dan ligt het hart van dit verschil van gevoelen hierin, dat volgens hem (ik hoop zijn meening juist weer te geven) een zijnsoordeel zijn oorsprong nooit hebben kan in een waardeeringsoordeel, maar dat die oorsprong gelegen moet zijn óf in de waarneming óf in het wijsgeerig denken. In dit verschil wil ik mij thans niet begeven; het is voldoend er op te hebben gewezen. Ik voeg er aan toe, dat meer nog dan de vraagstukken van de teleologie en de zedelijke vrijheid het vraagstuk van het kenvermogen voor ons van belang is; zouden niet de eerstgenoemde in laatsten aanleg van 't laatstgenoemde afhankelijk zijn?

Uit mijn gevoelen, dat het zijnsoordeel God rust op het waardeeringsoordeel uitgedrukt in de voorstelling van God, vloeit voort, dat er geen samenvallen kan zijn van ons gelooven met ons weten; want ons wijsgeerig denken gaat niet uit

van waardeeringsoordeelen. Zoekt ons wijsgeerig denken naar een monistische, immanente wereldverklaring, het godsdienstig geloof gaat uit van een onuitgesproken dualisme. Hypothetisch behoeft men een monistischen wereldgrond niet te loochenen, als men beweert, dat wij uitgaande van de waarachtigheid van ons godsdienstig leven de wereld niet monistisch verklaren kunnen. Ook ontken ik niet, dat iemand, die zich een monistische wereldbeschouwing vormt, een godsdienstig mensch kan wezen, evenmin als dr. Bruining dat zal willen ontkennen van iemand, die overtuigd determinist is; maar evenals Bruining meent, dat, zoo gelooven en weten elkaar niet zullen weerspreken, een consequent determinisme op den duur niet in vrede kan leven met een godsdienstige overtuiging, zoo meen ik, dat iedere monistische wijsbegeerte met godsdienstig geloof niet kan samengaan, als zij meent de juiste omschrijving te zijn van de werkelijkheid.

Ben ik dan een geestverwant van den Brahmaan, van wien Guyau verhaalt? „qui parlait devant un Européen de sa religion et, entre autres dogmes, du respect scrupuleux dû „aux animaux, de l'obligation de marcher en regardant à nos „pieds et de nous détourner au besoin pour ne pas écraser „quelque innocente fourmi. L'Européen, sans discuter cette „foi naïve, lui mit dans la main un microscope; et voici, „le prêtre aperçut partout un fourmillement de petits animaux „dont il n'avait jamais soupconné l'existence. Stupéfait, il „rendit le microscope à l'Européen. „Je vous le donne", „dit celui-ci. Alors le prêtre avec un mouvement de joie, „saisissant l'instrument, le brisa par terre; puis il s'en alla „satisfait comme si du même coup il avait anéanti la vérité „et sauvé sa foi" (*Allier. Science Philosophie Religion* p. 17). De Brahmaan wilde de werkelijkheid niet zien, omdat zij het hem onmogelijk maakte te voldoen aan wat hij zijn zedelijken plicht achtte voorzoover deze de dierenwereld tot object had; zijn wij niet aan hem gelijk, wanneer wij, over de werkelijkheid het licht van ons geloof werpend, daarbij stilzwijgend onderstellen, dat de verklaring, die waarneming en denken van de werkelijkheid geven, niet de hoogste verklaring is? Namelijk wanneer èn het geloof èn het denken een uitspraak doen omtrent een en hetzelfde object, zooals dat

het geval is bij het geloof aan leiding, zal er dan geen samenstemmen van beide moeten zijn? Naar mijn overtuiging, neen. Het zou wèl zoo wezen, als het geloof de gebeurtenissen tot object had; als deze de voorwerpen van het vertrouwen en de vereering waren. Maar als de godsdienstige mensch spreekt van leiding, voorzienigheid enz., dan ziet hij de gebeurtenissen in het licht van de liefdemacht, waarop hij vertrouwt en die hij vereert, en de vraag naar de waarheid van dat zien, van dat geloof aan leiding, aan voorzienigheid, moet herleid worden tot de vraag naar de waarheid van het geloof aan die liefdemacht zelve; dat is van het geloof, niet aan een God, maar aan een bepaalde voorstelling van God. De godsdienstige beschouwing van de wereld is dan ook geen uitspraak van de relatie waarin de gebeurtenissen en de verschijnselen als zoodanig tot elkaar staan, maar van hun relatie tot ons, als voorwerpen der goddelijke liefde. En daarom zou ik bij voorkeur niet spreken van indrukken, die de godsdienstige mensch van de wereld om hem heen ontvangt, welke hij dan in voorstellingen vertolkt (Bruining blz. 566); ik heb dat eens gedaan in *Ethisch Idealisme* (blz. 151), maar behalve dat er in dat boek veel voorkomt, waarvan ik verzoek het niet meer op mijn rekening te stellen, de zakelijke inhoud van het boek (zie bv. Hoofdstuk XIII) is met die sensualistische uitdrukking in strijd; en evenzoo wat ik later geschreven heb, bv. op blz. 100 en 101 van *De maatstaf* enz.

Mij bevredigt een wijsbegeerte het best, wanneer zij agnostisch is, God loochent noch aanneemt; voor mij is zelfs geen andere wijsgeerige werkzaamheid rechtmatig; maar ik voeg er aan toe, dat zij, al is zij relatief de betere, toch evenmin als eenige andere wijsbegeerte ons de wezenlijke, de objectieve wereld verklaart; dat zij niet anders is dan de vrucht van ons denken, of de toepassing van ons denken op de buitenwereld. Ben ik aan de eene zijde overtuigd, dat een agnostische wijsbegeerte teleologisch kan zijn, en als zoodanig den achtergrond kan vormen van ons recht om godsdienstig geloof te hebben; aan den anderen kant ben ik verzekerd, dat eenige andere wijsbegeerte even weinig als zij het godsdienstig geloof rechtvaardigen kan. Wijsgeerig gerechtvaardigd acht ik een godsdienstig geloof eerst dan, als de wijsbegeerte

mij de waarheid aantoont van de godsdienstige voorstellingen en de normaliteit van het gemoedsleven dat aan deze beantwoordt.

Al datgene waarvan de godsdienstige mensch zich bewust is, nl. de gemoedsaandoeningen: schuldgevoel, verlossing, vertrouwen, aanbidding, en de voorstellingen, waardoor deze gewekt en gekweekt zijn: Gods heiligheid, ontferming, zoekende liefde, majesteit, ligt buiten het bereik van het wijsgeerig denken. De voorstellingen zijn op zich zelve niet onredelijk, maar zij zijn niet wetenschappelijk, niet wijsgeerig; onderling zijn zij ook niet logisch samenhangend, en niet zelden tegenstrijdig. Zou ik daarom reeds geen kans zien ze dogmatisch te bearbeiden, dat is tot een stelselmatig geheel te vereenigen, ik geloof, dat zij nog veel minder voor wijsgeerige rechtvaardiging vatbaar zijn, of wel „met de uitspraken der wetenschap„pelijk-wijsgeerige wereldbeschouwing tot één wereldbeeld kun„nen worden samengesmolten" (blz. 568).

Eén wereldbeeld!

In het begin van „*Die Religion des Geistes*" spreekt Von Hartmann nagenoeg op dezelfde wijze als Bruining over het verband van gelooven en weten: Wie zich om theoretische bespiegeling niet bekommert, nooit over de gronden van zijn godsdienstige overtuiging nadenkt, den twijfel aan de transcendentale waarheid van zijn godsdienstige voorstellingen niet kent, hij kan in zijn godsdienstige behoefte een genoegzamen grond vinden voor een godsdienstige overtuiging; maar als het onderscheid tusschen godsdienstige postulaten en theoretische inzichten ons eenmaal klaar voor oogen staat, moet de leer, dat het onmogelijk is de eerste door de laatste te waarmerken, noodwendig tot twijfel aan haar transcendentale waarheid leiden en de vastheid en houdbaarheid van den godsdienst steeds meer ondermijnen. „Wie der transcendentale „Idealismus, so muss also auch der theoretische Scepticismus „die Religion im Laufe der Generationen entwurzeln, indem „er zwischen den religiösen Vorstellungen und dem theoreti„schen Erkennen eine unüberbrückbare Klufft eröffnet und „die menschlichen Geisteskräfte durch Spaltung in zwei völlig „beziehungslose Gruppen nach beiden Seiten depotenzirt. Der

„transcendentale Idealismus wie der Scepticismus laufen beide, „wenn sie die Religion retten wollen, auf eine Lehre von „einer doppelten Wahrheit hinaus; die haarsträubende Wider- „sinnigkeit dieser liefert das deutlichste Kennzeichen dafür, „dass sie nur die Verlegenheitsausflucht für einen die Religion „begrifflich aufhebende Standpunkt zur Verhüllung seines „wahrhaft destruktiven Charakters repräsentirt.” Van Von Hartmann's standpunt acht ik die woorden volkomen juist; hij heeft ze gestand gedaan door een allesomvattend wereldbeeld te ontwerpen, waarin én zijn theoretische bespiegeling én zijn godsdienstige overtuiging tot haar recht komen, en waarvan hij gelooft, dat het ten naastenbij de getrouwe afspiegeling is van de objectieve wereldorde; hij heeft een dogmatiek gegeven in den waren zin des woords.

Er is alle reden om in twijfel te trekken, of dr. Bruining zoo gelukkig is als Von Hartmann en geloof hecht aan de mogelijkheid van zulk een wereldbeeld. Wie blz. 594—597 en vele andere plaatsen van zijn opstel leest kan daaruit opmaken, dat hij bescheidener eischen aan ons denken stelt. Hij meent slechts dit: iemand, die wijsgeerig is aangelegd, kan geen vrede hebben met een geloof, dat zich niet wijsgeerig rechtvaardigen laat, kan niet vasthouden aan de waarachtigheid van zijn godsdienstig leven zonder te komen tot, althans te zoeken naar samenstemming van zijn wijsbegeerte en zijn geloofsovertuiging. Ik antwoord: als er zoo iemand is, welnu, hij beproeve die overeenstemming te verkrijgen; hoe verder hij het brengt des te liever zal 't mij zijn; maar hij zegge niet, dat hij een dogmatiek, dat is „eene speculatief- „wijsgeerige rechtvaardiging van den geloofsinhoud”, en wel de „rechtvaardiging van een bepaalden geloofsinhoud, recht- „vaardiging niet van geloof aan een god of aan goden in het „algemeen, maar van bepaalde voorstellingen aangaande God, „Zijn wezen en werken, Zijne verhouding tot de wereld en tot „den mensch enz.” (Bruining blz. 597), hij zegge niet, dat hij zulk een rechtvaardiging gegeven heeft, wanneer hij niet anders zou gedaan hebben dan aantoonen: het recht eener teleologische natuurphilosophie, de zelfstandigheid van den wil, en de wettige gevolgtrekkingen, die daaruit ten aanzien van ons innerlijk leven te maken zijn.

Of men deze vraagstukken tot de dogmatiek dan wel tot de bespiegelende wijsbegeerte, tot de godsdienstwijsbegeerte of tot de zedekunde rekenen wil, kan ons hier onverschillig laten. Maar als men de taak der dogmatiek tot die vraagstukken beperkt, en deze de fundamenteele acht, waaruit alle andere dogmatische vraagstukken kunnen en moeten worden afgeleid, dan ben ik van oordeel dat men de doodsklok luidt en den volke verkondigt: de dogmatiek behoort niet meer tot het land der levenden. „Mortuos plango".

Over Bruining's refereeren van mijn gevoelen zou ik gezwegen hebben, indien het niet reeds een andermaal was voorgekomen, dat hij mij meeningen en denkbeelden had toegedicht, die de mijne niet zijn en waarvan ik het tegenovergestelde met ondubbelzinnige woorden had uitgesproken. Deze wijze van handelen kan mij niet aangenaam zijn, en, wat van meer belang is, zij is niet vruchtbaar voor wetenschappelijke samenwerking; voor deze ware het wenschelijker te zoeken naar de punten van overeenkomst dan te wijzen op de punten van verschil. Als Dr. Bruining dat betracht had, zou hij inderdaad meer werkelijke overeenstemming tusschen zich zelven en mij hebben ontdekt dan hij nu schijnbaar verschil opgemerkt heeft. Want al zijn wij het met elkaar niet ten volle eens, er is toch te veel overeenstemming in onze denkbeelden om niet te mogen hopen, dat wij elkaar meer en meer zullen naderen; dan zouden wij wel in andere, tot nog toe onaangeroerde onderwerpen, nieuwe stof tot gedachtenwisseling vinden, zoolang de lust tot discussie ons niet ontgaat. Wat het hier door mij behandelde onderwerp betreft, het is zeer oud en onder ons door velen en op velerhande wijze besproken; ik heb het op nieuw in 't licht gesteld, maar dat ik het in een nieuw licht zou gesteld hebben, meen ik waarlijk niet.

I. J. DE BUSSY.

AGOBARD VAN LYON.

Het is niet te ontkennen, dat de „Middeleeuwen” om meer dan éene reden den naam van „donkere” ten volle verdienen. Hetzelfde moet gezegd worden van den tijd van Lodewijk den vrome. Tot staving van deze meening zouden wij op verschillende verschijnselen kunnen wijzen, het gebied der staatkundige aangelegenheden van dien tijd kunnen nagaan, en letten op den toestand der kerk, op dien van godsdienst en moraliteit of beschaving. Zoowel hier als daar zouden wij veel duisternis ontwaren.

Evenwel, in den donkersten nacht is toch nog wel eene enkele ster zichtbaar; en zoo is er ook in den bedoelden tijd, te midden van zooveel dat onaangenaam aandoet, nog wel iets dat bemoedigt. Ook in deze eeuwen hebben wij, evenals altijd, schakeeringen van schaduw en licht op te merken. Er waren toch mannen, die schitterden als zoovele sterren, die verre boven hunne tijdgenooten stonden. Onder hen behoort zonder eenigen twijfel Agobard, aartsbisschop van Lyon, aan wien wij de volgende bladzijden willen wijden. Hij verdient zulks, want hij is een der voortreffelijksten, die de negende eeuw gekend heeft. Jammer, dat de berichten van anderen betreffende dezen bisschop zeer schaarsch zijn, zoodat zij ons niet in staat stellen een duidelijk beeld van hem te ontwerpen. Gelukkig wordt dit gemis vergoed, doordat de zuiverste bronnen bewaard zijn. Arbeidzaam als Agobard altijd was, steeds het oog open houdende voor de belangen van kerk, godsdienst en zedelijkheid, levende in een veel bewogen, moeilijken tijd, had hij ruimschoots gelegenheid zijne meeningen aan het schrift toe te vertrouwen. Deze arbeid des geestes, zijne geschriften liggen thans voor ons als de beste bron voor de kennis van

den Lyonschen bisschop. Als de beste; want, wij voelen het spoedig, daarin geeft Agobard zich zelven geheel; wat hij schrijft is de uitspraak zijner ziel; hij schrijft niet anders dan hij meent. En bij het bestudeeren van dien litterarischen arbeid kan het iemand zijn, alsof hij Agobard daar voor zich ziet staan en hoort spreken.

Reeds herhaaldelijk zijn die geschriften uitgegeven. Het eerst door Papirius Masson in het jaar 1605 [1]). Hoewel het behoud van Agobards werken grootendeels aan Masson te danken is, toch was hem nog niet alles bekend wat thans op naam van den bisschop staat. De volgende uitgave, die van Stephanus Baluzius [2]), bevat een geschrift, vroeger nog onbekend, tegen Amalarius. Doch behalve dat deze uitgave vollediger is dan de eerste en met talrijke aanteekeningen verrijkt, zij is ook nauwkeuriger dan die van Masson. Deze toch had een drietal geschriften onder éénen titel gesteld, hoewel het duidelijk genoeg is, dat zij geenszins bij elkander behooren. Agobards „liber de comparatione regiminis ecclesiastici et politici", zijn „liber apologeticus pro filiis" en een brief van Gregorius IV werden in de eerste uitgave te zamen aan Lodewijk gericht. Baluzius heeft de dwaasheid dezer vereeniging ingezien, en deed alles tot zijn recht komen. Deze tweede uitgave is overgegaan in het groote werk van de la Bigne, terwijl ook later Gallandius de geschriften van Agobard volgens Baluzius heeft opgenomen. Eindelijk bezitten wij nog eene uitgave in Migne's werk [3]). Is deze, wat volledigheid en bruikbaarheid betreft, uitmuntend, in nauwkeurigheid laat zij veel te wenschen over.

I. Het leven van Agobard [4]).

Van de eerste levensjaren van Agobard is zeer weinig bekend.

1) *Sancti Agobardi episcopi ecclesiae Lugdunensis opera* ed. Pap. Masson, Par., 1605.

2) *Sancti Agobardi archiepiscopi Lugdunensis opera* ed. Steph. Baluzius, Par., 1666.

3) Zie de volledige titels dezer drie laatst genoemde werken bij Prof. Acquoy in zijn „Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving", blz. 13.

4) De verschillende uitgaven van Agobards werken spreken van den „heiligen" Agobard. Naar aanleiding van dit „heilig" merkt Baluzius op: „Sancti nuncupationem Agobardo tribuimus post editionem Massoni, & quia coelestes ei honores persolvuntur in Ecclesia Lugdunensi, ubi vulgo vocatur Sainct Agobo. Tum & in Martyrologiis quoque illarum partium sanctus dicitur".

Volgens de „Annales Lugdunenses" [1]) werd hij, waarschijnlijk in Spanje, in het jaar 769 geboren [2]). Slechts zijne kinderjaren bracht hij in zijn geboorteland door; want, mogen wij de genoemde oorkonde gelooven, reeds op dertienjarigen leeftijd kwam hij naar Gallia Narbonensis. Destijds toch verliet zekere Atala, een eerwaardig abt, Spanje, om zich aan het geweld der Saracenen te onttrekken. Onder het geleide van dezen Atala bevond zich, behalve eenige slaven en vrijgelatenen, ook de jonge Agobard. In Gallië gekomen, riep de abt de welwillendheid van Karel den Groote in, en vroeg hem toestemming, om in Septimanië eenig land te ontginnen en het door koop zich eigen te maken. Dit verzoek werd ingewilligd, en Atala stichtte een klooster van den heiligen Polycarpus [3]). Hier bracht Agobard den eerstvolgenden tijd door, totdat hij later naar Lyon kwam, alwaar hij in het jaar 804 de priesterwijding ontving.

Aan zijn verblijf in het klooster, door Atala gesticht, heeft Agobard zeker een goed deel zijner ontwikkeling te danken gehad. Wanneer wij hem leeren kennen als een goed ontwikkeld theoloog, die de heilige Schrift in het oorspronkelijke las, dan denken wij onwillekeurig aan het klooster van den heiligen Polycarpus als de plaats, waar hij zich in de gewijde litteratuur verdiepte. Of als wij bij hem eene enorme belezenheid in de letterkunde der kerkvaderen en kennis van het canoniek recht opmerken, dan denken wij terstond weder aan zijn ver-

---

1) Bij Pertz, *Monumenta Germaniae historica*, Hannoverae, 1826, Scriptorum Sectio, Tom. I, p. 110.

2) Dat Agobard waarschijnlijk in Spanje geboren is, wordt gegrond op de reeds genoemde *Ann. Lugd*, die op het jaar 782 vermelden, dat hij uit Spanje naar Gallië gekomen is. Natuurlijk zou de mogelijkheid ook bestaan, dat hij elders geboren en als kind naar Spanje gebracht was. Doch voor deze onderstelling bestaat geen grond.

3) Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Par. 1703. Tom. II, p. 251. „Legimus Caroli Magni hac de re litteras, in quibus testatur, quod Atala venerabilis abbas et Agobardus de partibus Spaniae venientes, cum servis et libertis, ut se a consortio nefandae gentis Saracenorum retraherent, ad suam celsitudinem confugissent rogassetque praedictus abbas imperialem clementiam, ut in Septimaniae confinio ea, quae de eremo trahere et excolere posset aut emere, habere ac possidere sibi liceret". Dat dergelijke verzoeken, als wij Atala hooren doen, destijds meer inkwamen, blijkt uit een besluit, hetwelk Lodewijk de Vrome in het begin zijner regeering nam, ten voordeele der Spanjaarden, die in het Frankische rijk vertoefden. Bij Migne, Tom. CIV, p. 1035.

blijf in het klooster, waar hij zich in de genoemde takken der wetenschap kon ontwikkelen. Geen wonder, dat Agobard, te Lyon gekomen, meer dan andere geestelijken nog, nadere kennis aanknoopte met den aartsbisschop Leidradus, een man van grooten invloed, beschaving en ontwikkeling. Deze kennismaking leidde tot wederzijdsche achting en liefde, zoodat Agobard met het grootste respect over zijnen bisschop spreekt, en hem zijn „vromen en rechtzinnigen vader noemt, wiens voortreffelijke eigenschappen op godsdienstig en intellectueel gebied niemand onbekend waren. Doch dat Agobard ook door zijnen bisschop vertrouwd en geacht werd, blijkt wel het duidelijkst uit het feit, dat deze hem tot zijnen chorbisschop (chorepiscopus) benoemde [1]). Eene kleine uitweiding over dit ambt zij hier geoorloofd.

Wanneer oudtijds een dorp door eene stad gekerstend werd, kwam de nieuwe gemeente gewoonlijk onder het gezag van den stedelijken bisschop. Geschiedde evenwel de kerstening zelfstandig, dan kreeg zulk eene nieuwe dorpsgemeente gewoonlijk haren eigen bisschop, landbisschop (*χωρεπίσκοπος*) geheeten. De zaak is zeer oud, doch de genoemde naam komt eerst voor in een der canones van de Synode te Ancyra (313) [2]). In de vierde eeuw werd evenwel aan deze landbisschoppen veel bevoegdheid ontnomen en hun gezag zeer beperkt, totdat eindelijk besloten werd, op het platteland geen nieuwe bisschoppen meer aan te stellen, terwijl de bestaande niets mochten doen zonder goedkeuring hunner collega's uit de steden [3]). Dit neemt niet weg, dat er toch nog vele landbisschoppen bleven bestaan, ook in het Frankische rijk. De Synode te Aken (789) was dan ook verplicht, in haren XIX^den canon de bepaling op te nemen, dat er volgens canon VI van de Synode te Sardica geen bisschoppen op het platteland meer mochten worden aangesteld [4]). Doch ook dit besluit, hoewel het geheel en

1) Zie over het een en ander: *Ex Adonis Archiepiscopi Viennensis Chronico* (bij Pertz, Tom. II, p. 320); *Agobardi liber de divina psalmodia* (bij Migne, Tom. CIV, p. 326).

2) Bij Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Flor. 1759, Tom. II, p. 520: *Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν.*

3) Zie de canones der synoden te Antiochië (341), Sardica (347) en Laodicea (tusschen 343 en 381).

4) Bij Mansi, Tom. XIII, Appendix, p. 153.

al overeenkomstig den vorstelijken wil was, kon aan de bestaande toestanden geen einde maken, en — op eene latere Synode te Aken (802) hooren wij volstrekt niet handelen over de *opheffing* van het chorepiscopaat, maar slechts over de *beperking* zijner rechten, volgens canon XIII van de Synode te Ancyra (313). Toch schijnt er langzamerhand eenige verandering in den toestand der chorbisschoppen te zijn gekomen. In het jaar 836 toch hooren wij op de Synode te Aken bepalen, dat ieder bisschop zijnen „minister" goed moest onderrichten, opdat, indien hij (de bisschop) ziek of afwezig was, de „minister" als plaatsvervanger zou kunnen optreden. Welke personen onder deze „ministri" verstaan worden, leert het vervolg duidelijk. Het zijn namelijk chorbisschoppen, archipresbyteri en archidiaconi [1]). De chorbisschop is dus nu een plaatsvervanger van den eigenlijken bisschop, terwijl hij overigens gelijkgesteld wordt met presbyters en diakens. In duidelijke woorden werd deze gelijkstelling op de Synode te Metz (888) uitgesproken, waar bepaald werd, dat kerken, door chorbisschoppen gewijd, door den bisschop moesten herwijd worden; want de chorbisschoppen, dus heet het argument, „iidem sunt qui et presbyteri" [2]).

Tot zulk een plaatsvervanger dan was Agobard door Leidradus benoemd. In welk jaar dit plaats had, is onbekend; doch het moet natuurlijk geschied zijn tusschen het jaar 804, toen hij de priesterwijding ontvangen heeft en het jaar 816, waarin hij effectief bisschop is geworden [3]). In het laatstgenoemde jaar toch trok Leidradus zich uit het openbare leven terug, en wilde zich in een klooster, dat hij zelf te Soissons gebouwd had, begeven. Als opvolger werd nu, met goedvinden des Keizers, Agobard benoemd en door Bernard, bisschop van

---

1) Bij Mansi, Tom. XIV, p. 671—695.

2) Synode te Metz, c. VIII (bij Mansi, Tom. XVIII).

3) Ann. Lugd. op het jaar 804 (bij Pertz, Scr Tom. I, p. 110). Ado noemt, volgens variante lezingen, Agobard den medebisschop (coepiscopus) van Leidradus. Pertz, Scr. Tom. II, p. 320 heeft in zijn tekst echter chorepiscopus opgenomen. Het komt mij voor, dat chorepiscopus de oorspronkelijke lezing is, en dat lateren ter verduidelijking er coëpiscopus van gemaakt hebben. Betrekkelijk had Ado ook recht, van een „coepiscopus" te spreken. Een chorbisschop toch was in zekeren zin een medebisschop, vooral wanneer de bisschop met zijn plaatsvervanger harmoniëerde, zooals dit geschiedde bij Leidradus en Agobard.

Vienne, gewijd. Doch nu ging een storm van verontwaardiging op tegen Bernard, en ernstig protesteerde een groot deel der Gallische geestelijkheid tegen de wettigheid van Agobards wijding. Hiertoe bestond dan trouwens ook reden. Terecht merkt Ado op, dat het tegen het canoniek recht was, indien er twee bisschoppen in ééne dioecese waren, of wanneer een bisschop als opvolger gekozen werd gedurende het leven des voorgangers. Het laatste was reeds door de oude kerk verboden op de synode te Antiochië (341), waar in canon XXIII bepaald werd, dat geen bisschop tijdens zijn leven een opvolger mocht aanstellen, ook niet al gevoelde hij, dat zijn einde naderde [1]). In dien zin sprak ook canon LXXVI (LXXV) van de apostolische canones [2]), canon XII van de vijfde synode te Orleans (549) [3]), canon II van de synode te Parijs (615) [4]), canon VI van de twaalfde synode te Orleans (681) [5]) en meer andere. Ook tegen den toestand, dat er twee bisschoppen in ééne dioecese zouden voorkomen, had men zich op verschillende synoden krachtig verzet. Wij verwijzen b.v. naar de synode te Arles (314), canon XVII [6]); naar de synode van Antiochië (341), canones XIII en XXI [7]); naar die van Sardica (346), canon III [8]), naar canon XXXVI (XXXIV) na de apostolische canones [9]); of, om een paar uit lateren tijd te noemen, naar canones I en VIII van de synode te Vernueil (755) [10]), of canones VIII en IX van eene synode te Rouen (?) [11]). In ééne oorkonde wordt verder niet alleen gezegd, dat Agobard *met goedvinden* van den vorst, maar zelfs op diens *bevel* (jussione regis) benoemd was. Opmerkelijk, dat in hetzelfde stuk ook gezegd wordt, dat de wijding „tegen den (een) canon der apostelen (contra canonem Apostolorum) was. Alsdan wordt

1) Bij Mansi, Tom. II, p. 1307, seq.
2) Bij Hefele, *Conciliengeschichte*, Arnh. 1855, Bd. 1, S. 963.
3) Bij Mansi, Tom. IX, p. 133.
4) l. l. Tom. X, p. 539.
5) l. l. Tom. XI, p. 1024.
6) l. l. Tom. II, p. 472.
7) l. l. Tom. II, p. 1312.
8) l. l. Tom. III, p.
9) Bij Hefele, Bd. 1, S. 948.
10) Bij Mansi, Tom. XII, p. 576.
11) l. l. Tom. X, p.

zeker met dien canon bedoeld de XXXI[ste] (XXIX) der apostolische, waar de invloed van wereldlijke machten wordt verboden [1]). Het is niet te ontkennen, indien de wijding op bevel des vorsten geschiedde, dan was zij in strijd met het canoniek recht. Niet onmogelijk had men bij de keuze van Agobard nog een vergrijp gepleegd. De reeds meer genoemde Ado van Vienne zegt in zijn chroniek, dat het canoniek recht verbiedt, dat een bisschop bij zijn leven *zich* een opvolger verkiest [2]). Hoe moet men dat *zich verkiezen* verstaan? Mij dunkt, het kan bezwaarlijk anders verstaan worden, dan dat de bisschop zelf verkiest met voorbijgaan der gemeente. Alsdan zou dus ook de gemeente van Lyon niet erkend zijn in de keuze van Agobard; zooveel blijkt toch wel uit de opmerking van Ado. Is dit geschied, dan was zulks eene nieuwe overtreding. Het was toch van oudsher de gewoonte, dat de leeken en geestelijken eener plaats, in overleg met eenige geestelijken uit den omtrek, een bisschop kozen [3]). Slechts zeer zelden werd van deze wijze van bisschopskeuze afgeweken, zooals b.v. bij de verkiezing van Ambrosius geschiedde. In het Westen had men zich, in tegenstelling met het Oosten, nog steeds aan de oude gewoonte gehouden. Althans meer dan ééne synode uit later tijd had den invloed des volks op de bisschopskeuze gehandhaafd [4]). Toch schijnt men op deze fout niet het volle gewicht gelegd te hebben. Trouwens, dit feit is zeer goed te verklaren. Ook in Gallië had zich langzamerhand de neiging onder de geestelijken geopenbaard, de bisschopskeuze aan zich te houden, gelijk in het Oosten, waar men het recht daartoe grondde op den IV[den] canon van het Niceensche concilie, alsmede op canon II van het zevende algemeene concilie (787). Het is waar, in het Westen had men het volk nog eenigen invloed toegestaan, doch dit geschiedde hoofdzakelijk om dien van den vorst zooveel mogelijk te keeren [5]). Maar zoo is het ook te begrijpen, dat men

1) Bij Hefele, Bd. 1, S. 945: *Εἴ τις ἐπισκόπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δι᾽ αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.*

2) Bij Pertz, Tom. II, p. 320.

3) Cyprianus, *Epistola* 68. Zie Hefele, Bd. 1, S. 439.

4) Zie b. v. Vijfde synode van Orleans (549), c. XI; Synode van Parijs (557), c. VIII; Synode van Parijs (615), c. 1; Synode te Rome (826), c. V.

5) In de elfde eeuw werd de volkskeuze geheel uitgesloten.

bij de keuze van Agobard meer aanstoot nam aan het bevel des vorsten, dan aan de nalatigheid waarmede de gemeente van Lyon behandeld was.

Maar hoe dit ook zij, zeker is het, dat de gedane benoeming heel wat moeite baarde. De geestelijkheid besloot in deze netelige zaak den Paus te raadplegen, die dan ook te Arles eene synode belegde, waar Bernard zich moeilijk wist te verantwoorden. Dank zij der wijze leiding van den Paus, werd de zaak te Arles tot een goed einde gebracht. Men besloot, dat Leidradus naar Lyon zou terugkeeren, maar dat Agobard toch in zijne positie zou gehandhaafd blijven. Doch tevens werd vastgesteld, dat dergelijke onregelmatigheden nimmer meer mochten gebeuren. En hiermede was de zaak van de baan. Evenwel schijnt Leidradus toch te Soissons te zijn gebleven [1]).

1) Opdat de lezer zelf gemakkelijk over onze voorstelling van den loop der gebeurtenissen kan oordeelen; schrijven wij hier uit, wat de bronnen melden. De eerste bron is de *Ann. Lugd.* op het jaar 816. Wij vinden daar: „Isto anno cathedra potitur mense octavo". (Pertz, Tom. 1, p. 110). De tweede is de *chroniek* van Ado van Vienne. Deze zegt: „Bernardus Viennensis episcopus erat et Leidradus Lugdunensis, qui initio imperii Ludovici imperatoris Suessionis monasterii locum petiit; et in loco ejus Agobardus ejusdem ecclesiae chorepiscopus consentiente imperatore et Gallorum episcoporum synodo episcopus substitutus est. Quod quidam defendere volentes dixerunt eundem venerabilem Agobardum a tribus episcopis in sede Lugdunensi jubente Leidrado fuisse ordinatum. Sed canonica auctoritas est in una civitate duos episcopos non esse nec vivente episcopo successorem sibi debere eligere; ac idcirco ulla quacunque causa regulae ecclesiae praeteniri in tanto ordine fixae non debent" (Pertz, Tom. II, p. 320). De derde bron is het *Breviarium ecclesiae Grationopolit.*, waar wij het volgende vinden: „Cum Leidradus Lugdunensem et Bernardus Viennensem regerent ecclesiam, idem Leidradus praesul pompas saeculi abjiciens, in quoddam quod ipse aedificaverat contulit se monasterium cum consilio sancti Bernardi electo in sede Agobardo coepiscopo jussione regis, et consentientibus aliquantis episcopis, reddito anulo et pallio. Quamobrem grande cunctis Galliarum pontificibus adversus sanctum Bernardum odium exoritur, objicientibus ei immane crimen de ordinatione Agobardi, ac dicentibus quoniam contra canonem Apostolorum fecisset, et non debere duos simul in uno episcopatu episcopos inessse. Cujus sententiam irrefragabilem cernentes, domno apostolico indicare student: quorum seditiones cum nec epistolis nec missis sedari valuissent, Arelate devenit et ad concilium universos episcopos convocari praecepit: in quo conventu multa de statu sanctae Dei ecclesiae et ad utilitatem fidelium pertinentia definita resque praecipue, pro qua venerant, declaratur: ubi non aliter se excusasse sanctus Bernardus dicitur, nisi quod canones tantum et capitulum, in quo erat descriptum, tradidit, quidquid archiepiscopo suo coepiscopo in ecclesia sua perfecerit, liceat perficere, quod cum nullus interdicere posset; ne sub hac occasione alius error suboriretur; statuunt ut Leidrado ad suam ecclesiam reverso, Agobardo in quem habuerat gradu permanente, nihil amplius pro benedictione episcopoli nuper percepta agere liceat. Sed et hoc censuerunt, ut in

Waarom men hier veel door de vingers heeft gezien? Hoogst waarschijnlijk zoowel met het oog op Agobard, als op Leidradus. Van dezen laatsten zegt Ado, dat hij een man was „seculari dignitati intentissimus et honori reipublicae utilis". Zulk een man wilde men natuurlijk gaarne ontzien. Maar bovendien zal men wel overtuigd zijn geweest, dat Leidradus in Agobard geen slechte keus gedaan had, en diens voortreffelijke eigenschappen als vroom en ontwikkeld man moest men door eenige toegeeflijkheid eeren.

Wat Agobard nu als bisschop is geweest, hoe hij zijn leven lang arbeidde aan het belang zijner kerk, zullen wij straks zien, wanneer wij in de volgende hoofdstukken nader met zijne geschriften kennis maken. Wij willen hier meer zijn levensloop nagaan. Doch daar deze grootendeels samenvalt met de geschiedenis van de staatkundige gebeurtenissen, kunnen wij deze niet geheel onaangeroerd laten.

Karel de Groote had bij zijn overlijden een enorm rijk achtergelaten. Evenwel was het meer groot, uitgestrekt, dan wel inwendig sterk. De meest verschillende volkstammen waren aan één schepter onderworpen, doch werden eigenlijk door niets anders saamgehouden, dan door den persoon des Keizers. Verschil toch in nationaliteit, verschil in taal, verschil in rechtsinzettingen, dat alles werkte samen, om de volkeren uiteen te doen gaan. De energieke geest en het veldheerstalent van Karel hadden zulks steeds verhinderd; maar had een zwakker vorst dan hij de teugels van het bewind in handen genomen, dan was het te voorzien, dat de verschillende onderworpen volken hunne zelfstandigheid zouden trachten te herwinnen. Lodewijk de vrome heeft dit ingezien, en het gevoel van persoonlijke zwakheid heeft hem bepaald verontrust. Ten einde het uiteenspatten van het erfdeel zijns vaders te voorkomen, nam hij reeds vroeg de toevlucht tot eene ver-

---

cunctis Galliarum episcopatibus, illis qui praesenti tempore aderant defunctis, nullus deinceps alius constitueretur coepiscopus quod edictum usque in hodiernum permanet tempus" (Mabillon, *Acta Sanct. ord.* S. *Benedicti*, Par. 1702. Tom. V, p. 585 seq.). Mij dunkt, deze getuigenissen zijn zeer goed met elkander overeen te brengen. Laat ik mogen opmerken, dat Ado blijkbaar hetzelfde geeft, als de laatste bron. Alleenlijk, Ado's bericht is zeer verkort. Doch spreekt het Brev. eccl. Gratianopol. van eene synode te Arles, Ado schijnt die eveneens gekend te hebben, daar hij zegt, dat Agobard in de plaats van Leidradus is gesteld „universa Gallorum episcoporum synodo".

deeling van het rijk onder zijne zonen. De verschillende deelen zouden immers beter overzien en daardoor ook beter, vaster bestuurd kunnen worden, terwijl toch alle gezag in den Keizer zou gecentraliseerd blijven [1]).

In de maand Juli dan van het jaar 817 werd de rijksdag te Aken gehouden, alwaar, nadat de noodige plechtigheden voorafgegaan waren, de verdeeling zóó werd vastgesteld, dat Lotharius den keizerlijken titel kreeg, mederegent en opvolger zijns vaders werd; Pepijn ontving met den koninklijken titel Aquitanië en eenige andere landschappen, terwijl de jonge Lodewijk tot koning van Beieren benoemd, en het overige land aan Lotharius toegewezen werd. Pepijn en Lodewijk konden tot op zekere hoogte zelfstandig handelen, doch moesten voeling blijven houden met den Keizer, dien zij in alle meer gewichtige aangelegenheden moesten raadplegen. Evenwel deed Lodewijk nog geen afstand van zijne regeering, want hij bedong uitdrukkelijk, dat zijne zonen en zijn volk hem dien eerbied en die onderdanigheid zouden blijven bewijzen, welke hem als vader en Keizer toekwamen. Helaas, de Keizer heeft zijn doel met deze verdeeling niet bereikt. Integendeel, zij werd voor hem eene bron van diepe ellende. Wel kon het nog eenigen tijd duren, voordat de nadeelige gevolgen zich zouden openbaren, maar toch — komen zouden zij.

In het jaar 818 was Lodewijks vrouw, Hirmengard, overleden. Mogen wij Agobard gelooven, dan verloor hij in deze vrouw eene uitmuntende echtgenoote [2]). Doch niet lang na het

---

1) Dat Lodewijk met het oog op het belang van het rijk tot de verdeeling is overgegaan, zegt ook Agobard in zijn smeekbrief, waar de gang van den rijksdag te Aken beschreven wordt. Agobard zegt daar: „In illo tempore, quando filium vestrum participem nominis vestri facere curastis, ita in publicum vestrum interrogando hoc inchoastis, dicentes: Quod ad stabilimentum regni pertinet et ad robur regiminis, debet homo differre an non? Cumque omnes respondissent quod utile et necessarium est, non esse differendum, sed potius accelerandum, statim vos, quod cum parcissimis tractaveratis, omnibus aperuistis". *Flebilis epistola*, c. 4 (bij Migne Tom. CIV, p. 289). Ook volgens den biograaf van Lodewijk heeft de Keizer het oog gehad op de bevestiging van zijn bewind. Genoemde biograaf toch over de verdeeling sprekende voegt er bij: „ut scilicet sciret populus, cui deberet potestati parere". *Vita Hludovici*, c. 29 (bij Pertz, Tom II, p. 622).

2) Agobard, *Liber apolog.* c. 8: „Igitur cum christianissimus et piissimus imperator domnus Ludovicus bonae conjugis fide et moribus sibi congruentis consortium amisisset, necesse fuit ut aliam sibi acciperet, quae ei posset esse adjutrix in regimine et gubernatione palatii et regni" (bij Migne, Tom. CIV, p. 316)

sterven van Hirmengard ging de Keizer een tweede huwelijk aan. De biograaf van Lodewijk vermeldt, dat de vorst daartoe door zijne omgeving werd aangezet, aangezien men meende, dat hij de teugels van het bewind zou neerleggen. Deze vermelding kan eenigen grond hebben. Agobard meldt ons ook, dat Hirmengard haren man in zijn bestuur trouw heeft ter zijde gestaan. Mogelijk is het, dat Lodewijk, nu hij Hirmengards steun en raad miste, lust gevoelde zich uit het politieke leven terug te trekken. Doch hoe dit ook zij, de Keizer gaf gehoor aan den raad zijner vrienden, en huwde met Judith, dochter van een edelen Welfschen graaf, wiens huis reeds onder Karel den Grooten in hoog aanzien stond [1]).

Over deze vrouw laat Agobard zich zeer ongunstig uit. Volgens hem was Judith eene zeer schoone, jonge vrouw [2]), die van hare bekoorlijke eigenschappen gebruik wist te maken, om het hart van haren man te overmeesteren. Toen later de liefde van Lodewijk eenigszins bekoelde, kwam de eigenlijke aard der vorstin meer aan het licht. Zij wist personen in hare omgeving te krijgen, met welke zij aanvankelijk in stilte, later meer in het openbaar, de schandelijkste dingen deed. Ja, Agobard beschuldigt haar openlijk van schending der echtelijke trouw, hetwelk, volgens des bisschops zeggen, een publiek geheim was [3]). Natuurlijk moeten wij met het oordeel van Agobard over Judith wat voorzichtig zijn, daar hij hoogst waarschijnlijk niet geheel onpartijdig was bij zijne beschouwingen. De bisschop toch stond, toen hij het verdedigingschrift opstelde, aan de zijde van Judith's tegenstanders, die, zooals te begrijpen is, de Keizerin niet in het helderst licht zullen geplaatst hebben. Doch zeker is het, dat dit huwelijk het losbarsten der onweders verhaast heeft [4]).

---

1) *Vita Hlud.*, c. XXXII.

2) Dit getuigenis wordt van elders bevestigd. De *Annales Mettenses* op het jaar 829 zeggen: „Imperator Ludovicus habebat quomdam reginam pulchram nimis nomine Judith, et sapientiae floribus optime instructam, sociatam sibi in conjugio" (bij Pertz, Tom. I, p. 336). V. g. l. Theganus, *Vita Hlud.* c. 26.

3) Agobard, *Lib. apolog.* (bij Migne, Tom. CIV, p. 309, 314).

4) Trouwens ook van andere zijde wordt Judith niet vrijgepleit. Ado van Vienne, ons reeds genoeg bekend, sprekende over de verhoudingen tusschen Lodewijk en zijne zonen, zegt van Judith: „Quae licet ad viri thorum redierit, ebulliens tamen quorundam malitia non quievit; quae usque adeo crevit, ut una cum pontifice Ro-

Toen in het jaar 823 aan Judith een zoon geboren werd, die den naam ontving van Karel, was het te voorzien, dat de moeder voor haar eigen kind ook eenig aandeel in de regeering zou zoeken te verwerven. Om haar doel te kunnen bereiken, zocht zij steun bij anderen, vooral bij eene hofpartij, aan welker hoofd zekere Bernhard van Septimanië stond, op wien niet onwaarschijnlijk Agobard doelt, als hij zegt, dat de Keizerin het echtelijk bed bezoedeld heeft [1]). Deze Bernhard werd te Worms (829) door den Keizer benoemd tot voogd van den jongen Karel, en tevens aangesteld als eerste minister van het rijk. Hij werd dus een man van buitengewonen invloed [2]). Op denzelfden rijksdag te Worms zag ook Judith haar doel, althans gedeeltelijk, bereikt. Haar zoon Karel toch kreeg een gedeelte van het rijk, bestaande uit Alemannië, Rhaetië, en een gedeelte van Bourgondië, terwijl hem nog kort te voren de Koningstitel verleend was.

Dit alles moest de zonen van Lodewijk verbitteren, vooral den oudsten, Lotharius. Ten eerste konden Lotharius en Bernhard geen goede vrienden zijn, daar deze laatste, middellijk of onmiddellijk, de oorzaak was geweest van den val van Hugo van Tours, schoonvader van Lotharius. Maar bovendien was de bezitting van Lotharius aanzienlijk ingekort, daar het deel aan Karel gegeven juist uit het midden van zijn gebied was genomen. Een en ander moest Lotharius tegen zijn vader innemen, en deze bespeurde dan ook zeer goed de minder aangename gevoelens van zijn zoon jegens zich, zoodat hij het besluit nam, hem te verwijderen en naar Italië te zenden [3]). Doch niet alleen Lotharius en zijne broeders stelden zich tegen hunnen vader. Eene groote partij schaarde zich aan hunne zijde. Talrijke aanzienlijken en geestelijken hadden allerlei grieven tegen den Keizer, en wilden nu diens zonen in hun verzet

---

mano non solum proceres regni, sed etiam natos ejus adversus imperatorem promoverit" (bij Pertz, Tom. II, p. 321).

1) Agobard, *Lib apolog.* c. 2 (bij Migne, Tom. CIV, p. 309). V. g. l. Theganus, *Vita Hlud* c. 36: "Dixerunt Judith reginam violatam esse a quodam duce Bernardo". V. g. l. nog l. l. c. 44.

2) *Einhardi Annales* op het jaar 829 (bij Pertz, Tom. I, p. 218, 360). *Vita Hlud.* c. 43.

3) *Einh. Ann.* op het jaar 829 (bij Pertz, Tom. I, p. 218, 360). *Vita Hlud.*, c. 43 (bij Pertz, Tom. II, p. 632).

steunen. Het wachten was nog slechts op meerdere versterking en goede leiding der ontevredenen [1]).

Onder de tegenstanders des Keizers behoorde ook Agobard, bisschop van Lyon, en — hij is niet een van de minst werkzame leden der partij geweest. Ja, hij heeft zich waarschijnlijk meer dan vele anderen in de weer gesteld voor de zonen uit het eerste huwelijk van Lodewijk. Nu wij dezen man onder de opstandelingen aantreffen, mogen wij niet nalaten, te vragen, wat hem toch bewogen heeft, de zonen in hun verzet tegen den vader te steunen. En de reden van Agobards optreden in de partij van Lotharius is niet moeilijk te vinden. Dr. Marcks spreekt in zijn werkje over Agobard van Lyon over eene „Einheitspolitik", die destijds gevolgd werd. Volgens den schrijver was Agobard een vurig voorstander van die richting, omdat hij daarin voor de katholieke kerk groot voordeel zag [2]). Door de nieuwe verdeeling van Worms kon echter die „Einheitspolitik" gevaar loopen, en om deze reden zou nu de Lyonsche bisschop protest aanteekenen tegen de schending van de Akensche verdeeling [3]). Dat er zulk eene „Einheitspolitik" in de dagen van Lodewijk door velen gevolgd werd, is niet te ontkennen. De zaak hebben wij reeds opgemerkt, toen wij de redenen nagingen, waarom Lodewijk te Aken het rijk verdeelde. Dat vervolgens Agobard een voorstander van zulk eene richting kon en moest zijn, is zeer goed te begrijpen. Hoe meer eenheid er op staatkundig gebied tot stand kwam, hoe meer kans de katholieke kerk ook had, hare vleugelen uit te breiden over de verschillende volken van het groote rijk. En als goed katholiek moest Agobard natuurlijk dit streven in

---

1) *Vita Hlud.*, c. 43: „In eo etiam conventu comperiens clandestinas contra se eorum quos vitae reservaverat machinationis more cancri serpere, et multorum animos quasi per quosdam cuniculos sollicitare, statuit contra eos, quasi quoddam propugnaculum erigere. Nam Bernhardum, eatenus Hispaniarum partium et limitum comitem, camerae suae praefecit; quae res non seminarium discordiae extinxit, sed potius augmentum creavit. Sed cum necdum hi qui tali pesti tabescebant, vulnus suum detegere possent, utpote quibus nulla copia ad peragendum quae concupierant subpeteret, in aliud haec differre tempus statuerunt".

2) Dr. J. F. Marcks, *Die politisch-Kirchliche Wirksamkeit des Erzbischofs Agobard von Lyon mit besonderer Rücksicht auf seine schriftstellerische Thätigkeit*, Viersen 1888. Erstes Kapitel, S. 8.

3) Marcks, Kapitel 5, S. 19, fgg.

de hand werken. Doch dit instemmen met de „Einheitspolitik” dier dagen kon voor een nauwgezet man, als Agobard, nog geen reden zijn de zijde van den wettigen vorst te verlaten. Het gevaar, waarin de eenheid des rijks door de verdeeling van Worms gebracht werd, was niet zoo groot. Neen, er moeten nog wel andere redenen geweest zijn, die Agobard hebben doen rebelleeren tegen zijnen Keizer. En al die redenen hadden denzelfden grond: het belang der kerk. Laten wij er een paar noemen.

Op den rijksdag te Aken (817) had Lodewijk bepaald, dat er een einde zou worden gemaakt aan de saecularisatie der kerkelijke goederen. Toen nu de Keizer op de synode te Attigny (822) in rondvraag bracht, welke verzuimen hersteld konden worden, vestigde Agobard de aandacht op de ontvreemde goederen, bepaald hopende op den bijstand en invloed des Keizers. Deze zaak komt kort daarna ook te Compiègne in behandeling, maar Lodewijk volgt weder eene bemiddelende politiek en tast niet door [1]). Zou dit den bisschop ook verdroten hebben? Hij zag toch zijn hoop op Lodewijk in rook opgaan, en waarschijnlijk wachtte hij nu ten deze meer van de zonen, dan van hunnen vader. — Geen heftiger vijand kenden de Joden van die dagen, dan juist Agobard, bisschop van Lyon. De grond voor dezen haat lag weder in zijn vurigen ijver voor de belangen zijner kerk. Waar hij den Israëliet kon fnuiken, liet hij het niet, en meermalen zocht hij hulp in zijn strijd tegen de Joden bij het hof, maar even dikwijls vergeefs. Ja, de Joden vonden juist in Lodewijk een beschermer hunner belangen. ’t Is te begrijpen, dat ook dit den bisschop moet vervuld hebben met weerzin jegens den Keizer. Wachtte hij nu ook in deze zaak meer van de zonen, dan van hunnen vader? — Als voorvechter voor de belangen der katholieke kerk had Agobard natuurlijk gaarne eenigen invloed, liefst een grooten, geoefend aan het hof. Hij had daar toch uitnemend werkzaam kunnen zijn aan de bevordering van het groote doel. Helaas, hij moest ervaren, dat men in de omgeving des Keizers en in de aanzienlijke kringen niet bijzonder van hem gediend was. De geschriften van zijn eigen hand leveren daarvan het

1) Agobard, *Lib. de dispens. eccles. rer.*, c. 1—5 (bij Migne, Tom. CIV, p. 227—231).

bewijs [1]. Dit moest den man grieven, want hij werd bemoeilijkt in zijn streven voor het, in zijn oog, heiligste doel. Zocht hij nu soms meer invloed op de zonen van Lodewijk te krijgen? Wij noemen niet meer; maar in het genoemde lag voor Agobard reden genoeg, zich tegen den Keizer te verklaren. Hij deed het uit ijver voor zijne kerk; en heeft die ijver den man verblind, hij is aan zijn beginsel getrouw gebleven.

Ongeveer uit dezen tijd (de periode volgende op den rijksdag te Worms) dagteekent een geschrift van Agobard, waarin hij openlijk voor zijn standpunt optreedt, en zich als een beslist partijvolger van Lotharius c. s. doet kennen. Het bedoelde werk is de klaagbrief over de verdeeling van het Frankische rijk onder de zonen van Keizer Lodewijk [2]. Doch laten wij kortelijk met den inhoud er van kennis maken.

Het schrijven is gericht aan den Keizer. Wat Agobard heeft doen besluiten, aan hem een brief te adresseeren, wordt in het eerste hoofdstuk gezegd. Ieder geloovige is verplicht te zorgen voor het geestelijk welzijn van anderen. Ieder, die het dus goed meent met den Keizer, moet dan ook het hoofd van den staat in het oog houden en voor zijn geloof zorg dragen. En juist omdat Agobard van dezen plicht zich bewust is, en omdat hij Lodewijk bedreigd ziet door groote gevaren, mag hij

1) *Lib. de dispens. eccles. rer.*, c. I: „Scire potes, me nunquam inter majores nostros et meliores nobis tanti loci vel honoris fuisse, ut aut incentor discordiae aut pacis conciliator esse potuerim". *De baptismo Judaïc. mancip.*, c. I. Hier herinnert hij aan een zijner bezoeken ten hove, en schrijft aan Wala en een paar anderen, die hem hadden ontvangen: „Cumque audita fuissent a vobis et modificata quae dicebantur altrinsecus, surrexistis, et ego post vos. Vos ingressi estis in conspectu principis: ego steti ante ostium. Post paululum fecistis ut ingrederer. Sed nihil audivi, nisi absolutionem discedendi. Quid tamen vos dixeritis clementissimo principi praefata de causa, qualiterque acceperit, quidne responderit, non audivi" (bij Migne, Tom. CIV, p. 101).

2) *Flebilis epistola* (bij Migne, Tom. CIV, p. 287 seqq.). Stellen wij dezen klaagbrief in de eerste periode van de vijandigheden tusschen Lodewijk en zijne zonen, anderen noemen een anderen tijd. Zoo stelt Hefele (Bd. IV, S. 99) het geschrift in de periode van den tweeden opstand der zonen. Het hoofdbezwaar tegen Hefele's chronologie is gelegen in de onbekendheid van den brief met de gebeurtenissen te Compiègne en Nijmegen. Toch hadden deze rijksdagen niet onvermeld kunnen blijven, indien Agobard zijn klaagbrief daarna had opgesteld. Hoofdstuk V doet zien, dat er nog slechts éénmaal verandering is gemaakt in de bepalingen van den rijksdag te Aken. Doch hoe menigmaal was alles reeds veranderd, voordat het jaar 832 aanbrak, de tijd, waarin Hefele den brief stelt? Met hetgeen Dr. Marcks (S. 28, Anm. 1) zegt, kunnen wij ons dan ook volkomen vereenigen.

het niet nalaten daartegen te waarschuwen. De bisschop voelde zich geroepen, voor Lodewijks zieleheil te waken. In den loop des jaars is er heel veel akeligs gebeurd, en dat zonder eenige noodzakelijkheid. De Keizer toch, indien hij gewild had, zou een heerlijk rustig leven met zijne zonen kunnen gehad hebben. Doch wat is geschied? De vader toch had, na voorafgaande gebeden en vasten en het geven van aalmoezen, getracht een maatregel te nemen tot heil van het rijk, door een zijner zonen tot mederegent aan te stellen, en aan de andere zonen deelen des rijks als hun gebied aan te wijzen [1]). Dit besluit was te Rome bekrachtigd, door het volk bezworen; het was een maatregel geweest, met de hulpe Gods genomen. Maar na verloop van tijd, door het veranderen van gezindheden, was het genomen besluit te niet gedaan, de Keizer wilde weder alleen regeeren, de naam van den mederegent verdween uit de staatstukken, en dien, dien hij met Gods hulp had verkozen, verwerpt hij weder zonder daarin Gods wil te betrachten. Tegen deze verandering komt Agobard op. De Keizer moest tot zichzelven inkeeren, dan zou hij bevinden, dat hij feitelijk gezegd had: „o Heer wij hebben Uw aangezicht gezocht, opdat wij door Uwe voorlichting een mederegent zouden kunnen kiezen; doch omdat wij met U verkeerd hebben gedaan, willen wij het zonder U beter doen.” Hij bedenke toch, hoe de apostel Jacobus juist hen zoo gispt, die hunne berekeningen buiten God maken. De schrijver vreest dat Lodewijks godsvrucht bekoelt; hij betreurt het voorgevallene, en voorziet, dat God zijn toorn aan hem openbaren zal. Doch het tegendeel hoopt Agobard. Hij wenscht niets liever, dan dat Lodewijk het eeuwig heil moge beërven [2]).

---

1) l. l. c. III: „Caeteris filiis vestris designatis partes regni vestri; sed ut unum regnum esset, non tria, praetulistis eum illis quem participem nominis vestri fecistis”.

2) De klaagbrief bestaat eigenlijk uit zeven hoofdstukken. Het laatste echter hebben wij niet vermeld, omdat het, naar onze meening althans, er niet toe behoort. Zooals de klaagbrief nu in de uitgaven gelezen wordt, is hij zonder slot, hetwelk evenwel gevonden wordt door hoofdstuk zes als laatste te nemen. Niet onwaarschijnlijk is het korte betoog over den eed in het zevende caput een toevoegsel. Van wien, uit welken tijd het is, zal wel hoogst moeilijk met zekerheid zijn uit te maken. Het schijnt uit ongeveer denzelfden tijd afkomstig te zijn, als de brief zelf. Dat het van Agobard is, is minder aannemelijk; meer waarschijnlijk van vreemde hand, en dan eene aanteekening bij hetgeen door den schrijver van den brief gezegd is in hoofdstuk IV: „ac deinde jurare omnes jussistis ut talem electionem et divisionem

Doch vervolgen wij thans weder den loop der staatkundige gebeurtenissen. Het laatst hoorden wij, dat talrijke ontevredenen zich tot eene partij hadden vereenigd, en zich ten strijde tegen Lodewijk rustten. Men stelde zich in verbinding met Pepijn, die aangespoord werd de leiding op zich te nemen. Door allerlei redenen trachtte men hem er toe over te halen. Hij werd er op gewezen, hoe zijn vader hem benadeeld had door de bepalingen van Worms; men wees hem op den invloed van Bernhard, kort geleden tot eerste minister des rijks benoemd; men herinnerde hem aan de onbeschaamde wijze, waarop deze hoveling met Judith omging. De zoon, zoo werd geredeneerd, moest het voor de eer van zijns vaders huis opnemen. Pepijn liet zich overreden, en — men trok op. Bernhard sloeg op de vlucht, en der Keizerin werd eene plaats aangewezen in het klooster van de heilige Radegund, nadat zij eerst nog haar overredingskracht had moeten aanwenden, om den Keizer, die toen te Compiègne toefde, te bewegen, zich eveneens in een klooster terug te trekken. Lodewijk vond alles goed, wat men deed, maar verlangde toch eenigen tijd, om zich te bedenken, of hij aan dezen eisch zijner tegenstanders zou kunnen voldoen.

Toen, ongeveer Mei van hetzelfde jaar 830, Lotharius eveneens te Compiègne gekomen was, nam deze de leiding der zaken op zich. Hij stemde in met alles, wat de partijgenooten gedaan hadden, doch wilde verder niet handelend tegen zijnen vader optreden, die nu toch slechts in naam Keizer meer was [1]). Intusschen begon men van verschillende zijden aan te dringen op het houden van een rijksdag, om er alles definitief te regelen. De partij van Lotharius wilde dien rijksdag liefst in Frankenland houden, doch de Keizer en zijne vrienden stelden Nijmegen voor. De onbekende schrijver van Lodewijks leven geeft als reden van dezen wensch op, dat Lodewijk de Franken wantrouwde, en zich meer op de Duitschers verliet [2]). Deze opmerking van den schrijver kan zeer

cuncti sequerentur ac servarent". Vereenigt men zich met deze onderstellingen niet, dan blijft slechts over, aan te nemen, dat een deel van den brief verloren is. Wat nu het laatste hoofdstuk is, kan niet het oorspronkelijk slot zijn.

1) *Einh. Ann.* op 830 (bij Pertz, Tom. I, p. 360); *Vita Hlud.*, c. 45 (bij Pertz, Tom. II, p. 633).

2) *Vita Hlud.* c. 45. Imperator clanculo obnitebatur, diffidens quidem Francis, magisque se credens Germanis".

juist zijn. Wij lezen toch niet, dat des Keizers derde zoon, zijn naamgenoot, eene bepaalde rol speelde in dezen opstand. Waarschijnlijk hield deze zich op den achtergrond, omdat hij naijverig was op zijn broeder Lotharius, die, na zijne komst uit Italië, ook Pepijn eenigszins had verdrongen. Niet onmogelijk, dat Lodewijk van Beieren, weinig steun van de zijde zijner broeders verwachtende, het beter vond in zijn eigen belang, zich bij zijn vader aan te sluiten. De Keizer en de zijnen verkregen hunnen wensch. De rijksdag werd te Nijmegen gehouden, volgens de eene bron in 830, volgens eene andere in 831 [1]). Lodewijk werd hier niet in zijne verwachtingen bedrogen, want de Duitschers waren in grooten getale opgekomen, om den vader tegen zijne zonen te helpen. Het resultaat was, dat Lotharius gedwongen werd, zich te onderwerpen aan, of wil men liever, zich verzoenen moest met zijnen vader [2]), die in zijne eer hersteld werd. De tegenstanders des Keizers werden opgeroepen, om zich te verantwoorden; sommige verbannen of in een klooster verwezen, andere op eene andere wijze gestraft; Lotharius moest zich met Italië tevreden stellen, terwijl hem alle invloed op het rijksbestuur ontnomen werd [3]); het volgende jaar werd er te Aken eene nieuwe verdeeling des lands gemaakt, van welke de overige zonen profiteerden [4]).

Dit alles had den toestand niet beter gemaakt. Om verschillende redenen kon geen der drie zonen tevreden zijn, en weldra keerde de oude verhouding weder terug. Het volgend jaar reeds stond Lodewijk van Beieren tegen zijnen vader op; doch deze beweging liep op niets uit, daar hij geen weerstand kon bieden aan de legermacht des Keizers. Ook met Pepijn, die zich met Bernhard van Septimanië verbonden had, kwam

---

1) l. l. c. 45; *Einh. Ann.* op 831.

2) *Vita Hlud*, c. 45. „Imperator filio mandat, ne inimicis communibus credat, ed ad se tamquam ad patrem filius veniat. Quibus ille auditis, licet dehortantibus qui circa illum erant, ad patrem venit, a quo non est aspera increpatione invectus, sed modesta lenitate correctus”.

3) *Nith. hist.* lib. I, c. 3: „Lodharium quoque sola Italia contentum ea pactione abire permisit, ut extra patris voluntatem nihil deinceps moliri in regno temptaret” (bij Pertz, Tom. II, p. 652).

4) Pertz, Leg. Tom. I, p. 356—359. V. g. l. *Nith. hist.* lib. I, c. 3: „Pippinus quoque et Lodhuwicus, quamquam eis regna, sicut promissum fuerat, aucta fuissent, tamen in imperio ut post patrem primi essent, uterque laborabat” (bij Pertz, Tom. II, p. 652).

de oude Lodewijk in onaangenaamheden. Aquitanië werd hem ontnomen; hij zelf gevangen genomen, wist echter te ontsnappen. De Keizer trok naar Aquitanië, maar moest dit land, èn door de vijandige bevolking èn door de ongunstige wêersgesteldheid gedwongen, verlaten, terwijl Pepijn er zich handhaafde. Natuurlijk werden door deze betrekkelijk kleine gebeurtenissen de zaken nog erger. Lotharius sloot zich opnieuw bij zijne broeders aan, die nu, in het begin van het jaar 833, gezamenlijk tegen hunnen vader in verzet kwamen.

Aan beide kanten werd alles op het touw gezet, om te zegevieren. Zoowel Lodewijk als zijne zonen trachtten hunne macht te vergrooten, hunne partij te versterken. De laatsten hadden personen van aanzien en invloed op hunne zijde, namelijk een groot aantal kerkelijke mannen, zooals Agobard en anderen, die meer heil voor het katholicisme wachtten van Lodewijks zonen, dan van den vromen Keizer. Doch behalve voorname bisschoppen hadden de opstandelingen niemand minder voor zich weten te winnen, dan Paus Gregorius IV. Dat deze zich aan de zijde van Lotharius c. s. schaarde, behoeft ons geenszins te verwonderen. Gregorius toch, als hoofd der katholieke kerk, moest met denzelfden geest vervuld zijn als Agobard en anderen; ook de Paus moest het met leede oogen aangezien hebben, dat Lodewijk nog niet meer hart had voor de kerk, dat hij niet meer overeenkomstig den raad en begeerte der katholieke bisschoppen handelde. Gregorius was verplicht hierin verandering te brengen. Doch hoe? Het zwakke karakter van Lodewijk werd geheel geleid door andere invloeden. Geen beter middel, dan des Keizers zonen te steunen in hun streven naar vergrooting van macht. Hij sloot zich niet bij de partij van Lotharius aan, om de zonen tegen den vader op te zetten, noch om hen te stijven in een onrechtmatig verzet; Gregorius' streven was, meer steun bij de eersten des rijks voor de kerk te vinden. Daartoe verlangde de Paus geenszins een burgeroorlog of rebellie van zonen tegen hunnen vader. De vrede was hem zelfs veel liever, als Lodewijk slechts gunstiger te stemmen was. Hiertoe had natuurlijk de Paus te meer kans, indien de Keizer zag, dat zijne eigene partij zwakker, die zijner zonen grooter en invloedrijker was.

Dat Gregorius de partij van Lotharius c. s. gekozen heeft,

wordt nog duidelijker wanneer wij den biograaf van Lodewijk hooren verhalen, dat de bondgenooten den Paus overreed hebben, voorgevende, dat zij hem als middelaar wilden gebruiken, daar zij hem het best in staat achtten, zonen met hunnen vader te verzoenen [1]). Hiermede komt overeen, hetgeen wij in een van Agobards geschriften, in dezen tijd vervaardigd, vermeld vinden. Er wordt op bedoelde plaats verhaald, dat omstreeks Paschen een herderlijk schrijven door den Paus verzonden was, waarin hij vasten en bidden beval, opdat God een zegen mocht geven op de pogingen, die hij aanwendde om den vrede en de eendracht te herstellen [2]).

Zooals wij reeds bespraken, was ook Lodewijk bezig, zijne partij te versterken, waartoe hij allen, die strijdbaar waren, ontbood, zoowel wereldlijke oversten als geestelijken. De eersten zouden hoofdzakelijk met het zwaard, de laatsten in het bijzonder door de rede te strijden hebben. Velen voldeden aan den wensch des Keizers, en kwamen op, om zijne zaak te verdedigen. Ook niet weinige geestelijken gehoorzaamden aan de oproeping. Niet onwaarschijnlijk schaarden dezen zich aan Lodewijks zijde enkel om persoonlijke belangen, doch zeker is het, dat er ook waren, die nog andere redenen hadden. Er was toch onder de Gallische geestelijkheid eene partij, die hunne kerk van den Paus onafhankelijk trachtte te bewaren; zij wilde eene zelfstandige positie innemen. Daardoor erkenden zij den Paus niet als hun geestelijk hoofd, maar veeleer als een bisschop, zooals er zoovelen waren. Hadden de pausgezinden zich bij Lotharius c. s. aangesloten, de anderen, de voorvechters van zelfstandigheid op kerkelijk gebied, zochten steun bij den Keizer. Een en ander blijkt duidelijk uit een

---

1) *Vita Hlud.* c. 48. „Gregorium papam advocarent, sub ornatu quasi qui patri filios solus reconciliare deberet et posset; rei tamen veritas post claruit".

2) *De compar. regim. eccles. et politic.*, c. 5: „In his sacratissimis diebus Paschalibus perlatae sunt ad me litterae istius apostolici, praecipientes ut jejunia et orationes cum abstinentia faceremus, si forte omnipotens dominus effectum conatui ejus praestare dignetur; quatenus apud vos obtineri possit, ut pax et concordia pristina domni et regno vestro restituatur" (bij Migne, Tom. CIV, p. 296). V. g. l. *Ep. Greg. pap. IV ad episcopos regni Francorum:* Quare mihi contrarii cum ecclesiis vestris esse debetis in legatione pacis et unitatis, quod Christi donum et ministerium est? ... Vos conamini obsistere perversitatibus vestris nobis, qui legatione fungimur pacis" (bij Migne, Tom. CIV, p. 303).

brief van Paus Gregorius IV aan de bisschoppen van het Frankische rijk [1]). Uit den inhoud van dit schrijven blijkt, dat het gericht is niet aan alle bisschoppen, maar aan de partijgangers des Keizers. De toon van dit schrijven is zeer scherp, en het is geheel eene „oratio pro domo." Zijne tegenstanders toch hadden hem (den Paus) met minder eerbied, dan hem toekwam, behandeld. Zij hadden hem als „broeder" aangesproken, terwijl hij „vader" had moeten genoemd worden [2]). Zij hadden gezegd, dat hij (de Paus) niets mocht doen in hunne parochiën, niemand excommuniceeren tenzij zij er hunne goedkeuring aan hechtten [3]). En ook moesten zij het van hem hooren, dat zij onmogelijk eene scheiding konden maken tusschen de Germaansche en Gallische kerk en de Romaansche [4]). Dat zulke tegenstanders van Gregorius zich in het kamp van Lodewijk bevonden, wordt nog bevestigd door hetgeen wij lezen bij zijn biograaph. Deze vermeldt namelijk, dat, toen de tijding van 's Pausen aanwezigheid bij de opstandelingen onder de aanhangers des Keizers

---

1) *Ep. Greg. pap. IV.* Reeds meermalen is gewezen op den hoogen toon, die in dezen brief wordt aangeslagen. Op grond hiervan heeft men er aan getwijfeld, of Paus Gregorius IV wel de schrijver van den brief is. Het moet erkend worden, de hooge toon kan een bezwaar zijn tegen de echtheid; doch beslissend is dit geenszins. Evenwel het schrijven, dat thans op naam van den Paus staat, doet den lezer sterk denken aan Agobards pennevruchten. Wanneer deze tegenover zijne tegenstanders staat, kan hij o zoo scherp zijn; de citaten uit de H. S., die in het schrijven worden aangehaald, herinneren ons aan Agobards liefhebberij, terwijl sommige zinswendingen, als: „haec idcirco dicimus" ook bij Agobard niet vreemd zijn. Alles samengenomen houden wij niet Gregorius, maar Agobard voor schrijver van den brief. Alsdan heeft hij drieërlei doel met zijn schrijven beoogd; 1° het pauselijk gezag te verdedigen, 2° zijn eigen standpunt te rechtvaardigen, 3° de vijanden nog een gevoeligen slag toe te brengen. Het vermoeden, dat de brief van Agobard is, deed waarschijnlijk reeds vroeger dit schrijven verdwalen onder de werken van den Lyonschen bisschop.

2) l. l.: „Romano pontifici scribentes, contrariis eum in praefatione nominibus appelastis, fratrem videlicet et papam; dum congruentius esset solum ei paternam reverentiam exhibere.

3) l. l.: „Deinde subjungitis, quia nisi secundum voluntatem vestram venero, non habeo ecclesias vestras consentaneas, sed in tantum contrarias ut nihil mihi in vestris parochiis agere vel disponere liceat, nec quempiam excommunicare vobis obsistentibus".

4) l. l.: „Non etsi vos datis operam separandi a corpore vos ipsos, tamen sicut semper fuit, est, et erit; spiritus videlicet sanctus in omnibus ubique fidelibus servat unitatem spiritus in vinculo pacis. Haec idcirco dicimus, ut noveritis nos vos posse dividere ecclesiam Gallicanam et Germanicam ab unitate tunicae quae subjacet capitio, sublimioribus videlicet membris ecclesiae, qui proximiores sunt barbae, apostolis scilicet, ac par hoc apostolicis sedibus, sicut barba non potest esse nisi in capite".

verspreid werd, de bevriende bisschoppen zich voornamen, zich nooit aan zijn gezag te zullen onderwerpen [1]).

Natuurlijk behoorde ook Agobard tot hen, die door den Keizer opgeroepen waren. Doch wie aan dit verlangen voldeed, Agobard kon zich niet aan de zijde des vaders scharen. Omstreeks Paschen verscheen nu een kort geschrift, waarin hij zijne handelwijze trachtte te verdedigen. Het is getiteld: „Over de vergelijking van het kerkelijk en wereldlijk gezag" [2]). Ten einde des schrijvers inzichten in deze zaak eenigszins nader te leeren kennen, willen wij den inhoud van het geschriftje kortelijk nagaan.

De schrijver richt zich tot den Keizer, en begint met hem te herinneren, hoe hij voor eenigen tijd wereldlijke en geestelijke personen heeft opgeroepen, om hem in zijn strijd tegen zijne zonen te helpen. Ook hij had eene oproeping ontvangen, waarop hij besloot, eenige uitspraken van kerkvorsten te verzamelen en die den Keizer toe te zenden, opdat deze daaruit zou kunnen zien, in welke verhouding ook hij tegenover den apostolischen stoel diende te staan. Van de vele, die Agobard zou kunnen noemen, worden alleen uitspraken van Pelagius, Leo en Anastasius geciteerd. Zij hadden niet het minst duidelijk geleerd, dat den Roomschen bisschop alle gezag toekwam. Petrus toch was het hoofd der apostelen, en als zoodanig was hij door den Heer geëerd in de woorden: „Gij zijt Petrus en op deze rots zal ik mijne kerk bouwen." Aan dat pauselijk gezag moest de Keizer zich onderwerpen. Indien nu Gregorius zonder grond zich in den strijd gemengd had, dan zou hij met recht kunnen weêrstaan worden. Maar nu hij zich beijvert voor de rust en den vrede des volks en des Keizers, nu moet

1) *Vita Hlud.* c. 48: „Cum vero rumor usque quoque diffusus sereret de ceteris quod verum erat, de papa vero Romano, quod ideo adesset, ut tam imperatorem quam episcopos excommunicationis irretire vellet vinculis, si qui inoboedientes essent suae filiorumque imperatoris voluntati, parum quid subripuit episcopis imperatoris praesumptionis audatiae, asserentibus nullo modo se velle ejus auctoritati succumbere sed si excommunicans adveniret, excommunicatus abiret". Welke geestelijkheid zich aan de zijde der Keizers schaarde, wordt duidelijk uit het XXIXste hoofdstuk van Agobards werk „De dispens. ecclesiastic. rer." (bij Migne, Tom. CIV, p. 247, 248).

2) *De Comparatione regiminis ecclesiastici et politici* (bij Migne, Tom. CIV, p. 291—308).

hij gehoorzaamd worden. De Paus wil toch toestanden terugbrengen, die niet door den Keizer hadden veranderd mogen worden, en die hij ook niet heeft kunnen veranderen zonder zijne ziel in groot gevaar te brengen. In dezen tijd had de schrijver ook een brief van Gregorius ontvangen, waarin deze hem verzocht onder vasten en bidden een zegen des hemels af te smeeken op de pogingen, die in het werk werden gesteld, om den vrede te herstellen. Toen had Agobard vurig gesmeekt, dat er toch zonder bloedvergieten een einde aan den onrechtmatigen krijg mocht gemaakt worden. Na eene klacht geuit te hebben over de ellendige toestanden dier dagen, besluit hij met den wensch, dat de Keizer zich zou beijveren, dat ieder bevestigd werd in het geloof, dat de kennis omtrent God verbreid zou worden [1]).

Lodewijk wist het dan nu, wat hij aan Agobard had. Zoolang de Paus tot zijne tegenpartij behoorde, had de Keizer nooit op zijn steun te rekenen. De bisschop van Lyon volgde hier onbepaald het geestelijk gezag, en stelde dat boven het wereldlijke. De Paus had in deze aangelegenheid slechts te spreken, dan moesten alle anderen terstond gehoorzamen, zelfs de hoogst geplaatste persoon in den staat, de Keizer.

In Mei trok Lodewijk zijn leger te Worms samen [2]), waar hij langen tijd beraadslaagde, wat hem te doen stond, terwijl er nog pogingen werden aangewend, zijne zonen tot inkeer te brengen. Intusschen werd het gerucht verbreid, dat Gregorius zich in het leger van Lotharius bevond met het plan, den Keizer en alle bisschoppen, die niet aan hem gehoorzaamde, in den ban te doen. Dit gerucht had wel weinig invloed op de gezindheid der geestelijkheid van Lodewijks partij, maar toch heeft het waarschijnlijk vele anderen afgeschrikt. Trouwens, diens biograaf zegt dit zelf [3]).

---

1) Men behoeft niet meer te doen dan dit geschrift te lezen, om tot de zekerheid te komen, dat Agobard wel degelijk het primaat van den Paus erkende, dat hij dus zuiver Roomsch-Katholiek was.

2) Later verplaatste hij zich naar Colmar, waar zijne zonen gelegerd waren. De plaats werd later, naar hetgeen er gebeurde, het „Leugen-veld” genoemd. Zie: *Vita Hlud.*, c. 48.

3) l. l., c. 48: „ ..... cum pene omnis populus partim donis abstractus, partim promissis inlectus, partim minis territus, ad eos populumque cum eis consistentem more torrentis deflueret”.

Werd van weerszijden alles gedaan, om elkanders macht te fnuiken, de opstandelingen hadden in Agobard een uitnemend werktuig daartoe. Er is nog een geschrift van genoemden bisschop, dat uit dezen tijd moet dagteekenen, en waarin hij de zaak der zonen tracht te verdedigen, door de schuld van alles op den vader en Judith te werpen. Tevens tracht de schrijver daardoor velen op te wekken, de zijde des Keizers te verlaten en over te gaan tot de partij van zijne tegenstanders. Het bedoelde geschrift wordt gevonden in de zes eerste hoofdstukken van de „verdediging der zonen van Keizer Lodewijk tegen hunnen vader" [1]). Doch laten wij het even opslaan.

Reeds in den aanvang legt Agobard zijne meening bloot. Laat het alom bekend worden, dus ongeveer is het begin, dat de zonen van Keizer Lodewijk terecht verontwaardigd zijn, en dat zij het uitmuntende plan hebben opgevat, eene opruiming te houden in het paleis huns vaders, en het rijk tot zijne rust te brengen [2]). Na deze inleiding gaat de schrijver er toe over, de aanleiding tot en de korte geschiedenis van den burgeroorlog mede te deelen. De schuld wordt hoofdzakelijk op Judith geladen. Zij wist personen in hare omgeving te brengen, met welke zij de schandelijkste stukken kon verrichten. Zij verbrak de echtelijke trouw; was een schande voor het hof en het gansche rijk. Door dit alles werden de zonen verontwaardigd, zoodat zij er een einde aan trachtten te maken. Sommige handlangers werden gegrepen, andere verdreven, Judith, de oorzaak der ellende, genoodzaakt, het nonnenkleed aan te nemen. Op deze wijze bezorgden de zonen hunnen vader weder rust en eenig aanzien. Judith werd weder

---

1) *Lib. apologeticus pro filiis Ludovici pii imperatoris* (bij Migne, Tom. CIV, p. 307—315). Dat dit geschrift uit den tijd van den tweeden opstand moet dagteekenen, blijkt duidelijk genoeg uit den inhoud. Er blijkt namelijk uit, dat de Keizer in strijd is met zijne zonen, althans, dat hij zich ten strijde rust (zie caput 3 en 4). Hiermede kan Agobard niet op den eersten opstand doelen, aangezien hij dien besproken had in eene voorgaande passage (zie cap. 2).

2) l. l., c. 1: Audite haec, omnes gentes, audiat terra et plenitudo ejus a solis ortu usque ad occasum ab aquilone et mari, et sciant et recogitent pariter domni et imperatoris Ludovici filios juste fuisse et esse indignatos, et bene sentire et intendere ad expurgandum paternum palatium a sordibus facinorum et iniquis factionibus, et regnum ab amarissimis et tumultuosis inquietudinibus".

teruggeroepen en wist haren invloed nogmaals te doen gelden bij den vorst, die zijne zonen hard begon te behandelen en verwarring in zijn rijk te stichten. Thans gaat Agobard er toe over, de zwakheid van den Keizer te schetsen, waardoor hij natuurlijk ook op dezen een deel der schuld legt. „Let eens op en ziet, of ooit iets dergelijks is geschied", zoo begint de schrijver [1]). Men heeft namelijk den eed van trouw aan den ouden Keizer afgelegd, en op diens bevel heeft men het ook voor den jongen Keizer gedaan. Vervolgens had men trouw moeten zweren aan den zoon, die den koninklijken titel had verworven, terwijl ten laatste bijna allen gedwongen waren, aan een knaap trouw te beloven. Daardoor was men genoodzaakt geweest een valschen eed af te leggen, niettegenstaande zulks in de Schrift verboden is. Verder heeft Agobard nog eene andere beschuldiging tegen Lodewijk in te brengen. Terwijl het den Keizer niet past zijne onderdanen in opschudding en verdeeling in zijn rijk te brengen, doet hij zulks toch. Beter ware het, indien hij met zijne legers uittrok tegen de heidenen, om hen aan het geloof te onderwerpen. Maar helaas, de Keizer ziet niet, hij wil niet zien, door welk gevaar hij omringd wordt. Hij bemint, die hem haten; hij haat, die hem beminnen. Men zegt toch uit betrouwbare bron, dat vele partijgenooten begeerig uitzien naar den ondergang der zonen; en met dezulken verkeert de vader. Indien God het niet verhoedt, dan komt het rijk òf aan vreemden, òf het wordt onder verschillende tyrannen verdeeld, daar de Keizer, die tegen de barbaren rechtmatige oorlogen moest voeren, te velde trekt tegen zijne zonen [2]). Nadat de schrijver nog eenige hatelijkheden aan het adres van Judith heeft gericht, besluit hij met eene aansporing van alle goedgezinden, om mede te werken aan het herstellen der orde en rust zonder moorddadig bloedvergieten, opdat van de kerk des Frankischen rijks zou kunnen gezegd worden: „Dit is het huis Gods en de poort des hemels. De poorten der hel zullen haar niet overweldigen" [3]).

---

1) l. l., c. 3.

2) l. l., c. 4: Quoniam imperator, qui adversus barbarorum reges bella justa disponere debuerat, adversus dilectores sui filios injusta agere parat".

3) l. l. c. 6: „Nunc igitur omnes timentes et amantes Deum, regem quoque et regnum, pacata societate, rebus mundi setentes, rebus divinis fruentes, omni cona-

Het is duidelijk, dat Agobard dit geschrift vervaardigd heeft met het doel, veler gemoed van Lodewijks zaak af te trekken en gunstig te stemmen voor de partij der zonen. Of de schrijver veel succes behaald heeft, is niet bekend; maar wel is het zeker, dat, terwijl de beide legers bij Colmar tegenover elkander lagen, velen overliepen naar het kamp der opstandelingen, zoodat de strijdkrachten des Keizers zeer verzwakten. Ja, het ging zoover, dat de zonen niets meer wilden hooren van de vredesvoorslagen, die de Paus bracht, en de vader niet beter wist te doen, dan zich aan zijne zonen over te geven. Hij zelf werd naar het klooster van den heiligen Medardus verwezen, Judith naar Tortona verbannen, en Karel in het klooster te Prüm gebracht. Het rijk werd daarop verdeeld onder de drie zonen uit het eerste huwelijk.

Hiermede niet tevreden trachtte de overwinnende partij het daarheen te leiden, dat Lodewijk de wapenen zou neerleggen, boete doen en aan de kerk genoegdoening geven, om hem dan het rijksbestuur uit handen te nemen. In October van hetzelfde jaar (833) werd de Rijksdag te Compiègne gehouden, en toen hier de voorslag gedaan werd, den Keizer uit zijn ambt te ontzetten, verhieven slechts weinigen hunne stem er tegen. Niet onmogelijk had men voor een groot deel dit succes te danken aan Agobard. Althans deze heeft in den tijd van den genoemden rijksdag een geschrift opgesteld, waarin hij op onttroning van Lodewijk aandrong. Dit geschrift wordt gevonden in de laatste zeven hoofdstukken van het werk, dat nu in zijn geheel tot titel draagt: „verdediging der zonen van Keizer Lodewijk tegen hunnen vader.” [1]).

---

mine dare operam debent ut exprimatur vulnus inquitatis, et obducatur cicatrix sanitatis, absque sanguinis effusione, absque strage interfectionis, absque amaritudine jurgiorum, absque turbulenta et fetita commixtione spirituum immundorum. Ut vere dicatur de ecclesia hujus regni: „Haec est domus Dei et porta coeli. Portae autem inferi non praevalebunt adversus eam”. Opmerkelijk is het, hoe duidelijk Agobard hier doet uitkomen, dat het einddoel van al zijn streven was: het heil der kerk.

1) *Lib. apologet. pro filiis Ludov. pii*, c. VII—XIII (bij Migne, Tom. CIV, p. 315—320). Dat wij recht hebben de laatste hoofdstukken van dit geschrift van de eerste af te zonderen, blijkt reeds den oppervlakkigen lezer. Het moet toch opvallen, dat in hoofdstuk 8 en 9 bijna hetzelfde wordt vermeld als in hoofdstuk 2. Bij nader onderzoek blijkt hoofdstuk 6 een slot, en hoofdstuk 7 eene inleiding te bevatten. Vervolgens heeft het schrijven van het eerste deel een ander doel, dan deze laatste hoofdstukken, die duidelijk aandringen op ontzetting van Lodewijk uit zijn

De schrijver begint weder, na eene korte inleiding, de zonen van Lodewijk vrij te pleiten van alle schuld, en Judith als de oorzaak van alle troebelen te beschouwen, die men niet mocht laten begaan. Zoowel de eerste als de tweede opstand wordt door Agobard gerechtvaardigd. Zij vreesden toch, dat het den Keizer zou gaan, als het Achab gegaan is. Van Achab sprekende herinnert de schrijver er zijne lezers aan, hoeveel kwaad eene slechte vrouw kan stichten. De voorbeelden van Izebel, Athalia en Simsons vrouw moeten tot bewijs strekken; terwijl aangetoond wordt, dat Jehu en Jojada, de priester, gezegend werden, omdat zij als de tegenstanders van Izebel en Athalia waren opgetreden. De Keizer mag er dus wel op bedacht zijn, dat hij het hemelsche en eeuwige rijk niet derve. Hij mag zich wel aan den Heer wijden, want Hij is niet alleen vreeselijk voor de volken der aarde, maar ook voor de vorsten. Dit alles wordt nu niet gezegd, omdat de schrijver den Keizer met die goddelooze en ongeloovige koningen wil vergelijken, maar omdat hij zich door zijne slechte vrouw heeft laten verleiden, en hem daarom zal treffen wat geschreven staat: „wie zijn huis beroert, zal wind oogsten." En de handelwijze van Lodewijk heeft vreeselijke gevolgen gehad: meineed, moord, echtbreuk enz. Voor dit alles moet de Keizer, eertijds zoo vroom, tot zich zelven inkeeren, boete doen en zich onder de krachtige hand Gods vernederen. Eene rehabilitatie in het tijdelijke leven past voor hem niet meer, die, door de leiding en het oordeel Gods, voor een ander is geweken, en voor zijn zoon heeft plaats gemaakt. Hiervoor moet Lodewijks hart nog blij en dankbaar gestemd zijn, want het is nu gegaan, zooals hij gewenscht heeft.

Niemand, die het geschrift in zijn geheel leest, en de voor-

---

ambt. Ten slotte zijn de eerste capita in een anderen tijd geschreven, dan de laatste. Toen het eerste deel geschreven is, stonden de partijen nog tegenover elkander. Vandaar dat Agobard er toen nog op kon aandringen, dat de geschillen zouden beslecht worden zonder bloedvergieten (zie caput 6). En in caput 8 betoont Agobard zich juist dankbaar, dat zijn wensch vervuld is. Hij zegt daar n. m.: „Commotio itaque hujus temporis et harum regionum, quae mira omnipotentis Dei suavitate et dulcedine sine conflictu armorum sedata est, non segniter memoranda est; sed debet corda fidelium in laudibus Dei et gratiarum actione alacriter succendere, et ad solertiam cautelae sollicita reddere".

beelden met fijne juistheid gekozen ziet, kan er aan twijfelen, of Agobard geeft weer, wat bedoeling van Lotharius en de zijnen was. Wij zouden het stuk het program van Lodewijks tegenpartij kunnen noemen [1]).

Omtrent de eigenlijke onttroning van Lodewijk deelt ons Agobard eveneens het een en ander mede. Hetgeen daarop betrekking heeft verhaalt hij in zijn geschriftje, dat uit 833 of 834 dagteekent, en hetwelk tot titel draagt: „Agobardi chartula porrecta Lothario Augusto in Synodo Compendiensi" [2]). De schrijver begint met te verhalen, hoe in het jaar 833 een Rijksdag, te Compiègne gehouden, werd bijgewoond door de voornaamste geestelijken en leeken. Ook Agobard zelf was er tegenwoordig. Onder de leiding van Lotharius werd er ijverig beraadslaagd over den staat des rijks, alsmede werden er maatregelen genomen met het oog op de toekomst. Doch behalve voor het welzijn van den staat zorgde men ook voor het heil van Lodewijks ziel. Uit bezorgdheid hiervoor besloot men, dat eenige afgevaardigden Lodewijk op zijne fouten zouden wijzen, en hem aanraden, toch tot zich zelven in te keeren en zorg dragen voor zijn leven en heil. Bij den almachtigen rechter en heer zou hij nog barmhartigheid en vergeving van misdaden kunnen verkrijgen. Alsdan zou hij, die door velerlei eigen schuld het aardsche rijk had verloren, het hemelsche nog kunnen beërven [3]). Daarom werd er een geschriftje opgesteld en den gevallen Keizer aangeboden, waarin hij zijne misdaden klaar zou kunnen nagaan, opdat hij tot de uitspraak zou komen: „Ik ken mijne ongerechtigheid, en mijne misdaad is gedurig vóor mij."

---

1) l. l., c. 13: „Pro quibus omnibus poenitentiis necessarium est religiosissimo quondam imperatori, ut redeat ad cor suum, agatque poenitentiam, humiliatus sub potenti manu Dei, cui non est impossibile tribuere illi exaltationem aeternae vitae: quia exaltatis temporalis vitae jam non congruit illi, qui conturbata domo et mente, divina dispensatione et judicio cessit alteri, et locum dedit non cuilibet inimico aut extraneo, sed charissimo filio. Propter quod in omni jucunditate et exsultatione cordis sui summas gratiorum actiones summo omnipotenti Deo indesinenter persolvere debet".

2) Bij Migne, Tom. CIV, p. 319—324. Zie over den titel Baluzii notae nota a bij Migne Tom. CIV, p. 319, 320.

3) Chart. porr. „Ut qui per multiplicatas negligentias regnum terrenum amiserat, per impensas supplices confessiones regnum coeleste adipisceretur per eum apud quem est misericordia et copiosa redemptio" (bij Migne, Tom. CIV, p. 322).

Om hem daartoe te brengen, gingen alle bisschoppen, die te Compiègne tegenwoordig waren, naar Soissons, waar Lodewijk nog in het klooster van den heiligen Medardus vertoefde. Zij spraken van hun medelijden met den treurigen toestand, waarin de vader verkeerde [1]), zij vermaanden hem, men bad en smeekte, dat de almachtige God toch door zijne genadige hand Lodewijk weder uit zijne ellende mocht redden. Weldra werd het hart van den ex-Keizer verbrijzeld; hij viel voor de bisschoppen neder, bekende meermalen zijne zonden, bad om vergeving, riep den steun in van het gebed der geestelijken, nam hunnen raad aan, verlangde boete te doen en beloofde de op te leggen vernedering gaarne te willen ondergaan. Vervolgens werd hem de wijze van openlijke boetedoening bekend gemaakt, waarop hij geen aanmerkingen maakte. Eindelijk kwam hij in de kerk, waar hij, voor het altaar uitgestrekt, met luider stem en vol aandoening belijdenis van zonden aflegde, ontdeed zich van zijne wapenen, en liet zich van den priester Ebo van Rheims de openlijke boetedoening welgevallen [2]). Zoo het oude gewaad met het kleed der boete verwisseld hebbende, hoopte hij weder als een schaap door den besten herder te zullen worden teruggebracht tot de kudde [3]). Tot zoover Agobard in zijn „geschrift op de synode te Compiègne aan Keizer Lotharius overgereikt".

Dr. Marcks de onttroning van Lodewijk besprekende, zegt: „Wir brauchen nicht noch das im einzelne genauere Gesamtprotokoll, das uns z. B. das Sündenregister überliefert, durchzulesen, um das Unwürdige dieses Vorgangs für Lothar und seine Partei zu empfinden". Dat Lotharius zedeloos heeft gedaan door zijn vader te verdringen, zal niemand willen ontkennen. Dat velen van Lotharius' aanhangers even zedeloos gedaan hebben, mogen wij niet betwijfelen. Doch dat de gansche

---

1) l. l.: „condolentes et compatientes infirmitatibus et miserio ejus, exhortantes atque exorantes et postulantes ut omnipotens Deus manu pietatis suae educeret eum de lacu miseriae et de luto coeni".

2) l. l.: „Et prostratus super cilicium, bis terque quaterque confessus in omnibus clara voce cum abundanti effusione lacrymarum, depositis armis manu propria, et ad crepidinem altaris projectis, suscepit mente compuncta poenitentiam publicam per manum episcopalium impositionem, cum psalmis et orationibus".

3) V. g. l. *vita Hlud.*, c. 43, 44.

partij onwaardig gehandeld heeft, kunnen wij niet toestemmen. Een man als Agobard was zelfs zedelijk verplicht te handelen zooals hij gedaan heeft; hij mocht niet nalaten mede te werken aan de vernedering van Lodewijk, zelfs al deed het hem misschien pijn, dat hij den vader de smartelijke ervaringen niet kon sparen. Wij hebben ons slechts het doel van zijn streven te herinneren, en wij zullen hem niet beschuldigen, onwaardig gehandeld te hebben.

Doch laten wij tot de geschiedenis terugkeeren. Ado, de gebeurtenissen van het jaar 833 besprekende, zegt: „maar door goddelijke beschikking volgden op dezen tegenspoed dagen van voorspoed.” En waarlijk, in den winter van genoemd jaar openbaarde zich in het rijk reeds eene stemming ten gunste van den ongelukkigen vader, die vooral begunstigd werd door zijne zonen Lodewijk van Beieren en Pepijn. Zij trekken tegen hunnen broeder op, van wien zij eischen, dat hij hunnen vader uit zijne gevangenschap zal ontslaan. Lotharius wijkt naar Vienne, nadat hij Lodewijk in het klooster van den heiligen Dionysius te St. Denis heeft achtergelaten, waar deze weldra door zijne oude aanhangers gedrongen wordt, het keizerlijk bestuur weder in handen te nemen. In den beginne wordt hij hiertoe niet bereid gevonden, doch hij geeft spoedig aan den drang zijner vrienden toe, op voorwaarde, dat hij door de geestelijkheid openlijk in zijne eer en waardigheid zal hersteld worden. Dit geschiedt dan ook onder de meest stormachtige toejuichingen van het aanwezige volk.

Aanvankelijk was Lotharius niet ongelukkig in zijn strijd. Doch tegen de vereenigde krachten van zijn broeders en vader was hij niet bestand, zoodat hij zich eindelijk genoodzaakt zag den strijd op te geven. Hij en de zijnen werden naar Italië verwezen, welk land zij zonder toestemming des Keizers niet mochten verlaten. Hierdoor kwam er haast een einde aan de heerschappij van Lotharius; met hem verdwijnt ook zijn ijverige aanhanger, Agobard, van het tooneel. Wel treedt deze nog op, doch wij zouden dat optreden meer passief dan actief kunnen noemen.

In het voorjaar van 835 werd een rijksdag te Diedenhove gehouden, alwaar onder meer over het lot der bisschoppen, die aan de zijde van Lotharius gestaan hadden, beslist zou

worden. Natuurlijk was ook Agobard gedagvaard, om er zich te komen verantwoorden; maar, aangezien hij naar Italië gevlucht was, kon hij niet te Diedenhove verschijnen. Er werd dus slechts een voorloopig vonnis over hem geveld, waardoor hij, weder voorloopig, uit zijn bisschoppelijk ambt ontzet werd. Blijkbaar heeft men nader over hem willen beslissen, want later werd op den rijksdag te Stromiac (Cremieux) nogmaals over hem gehandeld; doch ook hier liet de gedaagde op zich wachten, zoodat men ook thans geen besliste uitspraak kon of wilde doen [1].

Agobard was dan naar Italië gevlucht. Evenwel is hij daar niet gebleven, doch heeft het geluk gehad, te kunnen wederkeeren. Wanneer hij te Lyon is teruggekomen, blijft onzeker. Wij kunnen op dit punt slechts gissen, hoewel het niet geheel en al aan gegevens ontbreekt. In het jaar 838 werd de

---

1) De drie bekende berichten omtrent Agobards ontzetting uit zijn ambt zijn:

a. Ex Adonis archiepiscopi Viennensis chronico. Bernardus adhuc et Agobardus Viennensem ecclesiam et Lugdunensem regebant. Qui ambo apud imperatorem delati, desertis ecclesiis in Italiam ad filium imperatoris Chlotarium se contulerunt, et postmodum, piis imperatoribus agentibus, Agobardus Lugdunensem, Bernardus Viennensem sedem recepit" (bij Pertz, Tom. II, p. 321).

b. Vita Hlud., c. 54: „Quo facto (de ontzetting van Ebo te Diedenhove) Agobardus Lugdunensis archiepiscopus, qui evocatus venire distulit, cum esset ter evocatus ad satisfactionem, ab ecclesiae semotus est praesulatu, ceteris, ut diximus, in Italiam fugientibus".

c. l. l., c. 57: „In quo (te Stromiac) causam ecclesiarum Lugdunensis et Viennensis vacantium ventilari fecit, eo quod episcopi dudum illarum Agobardus quidem jussus ad rationem non venerit reddendam, Bernardus autem Viennensis adfuerit quidem, sed rursus fugam inierit. Sed haec quidem res imperfecta remansit propter absentiam ut praedictum est episcoporum".

Dr. Marcks (S. 38, 39) vindt in dit laatste bericht groote moeilijkheid gelegen, vooral in verband met vorige. Men zou te Cremieux handelen over de vacante bisschopszetels te Lyon en Vienne. Doch welk zonderling motief wordt hier aangegeven, daar Agobard niet ter verantwoording was verschenen en Bernard weder gevlucht was. Men zou eerder als motief verwachten: omdat de bisschoppen afgezet waren, zooals in c. 54 gezegd is. Zoo redeneert Marcks. De gansche zwarigheid vervalt, indien wij in c. 54 niet van eene definitieve, doch slechts van eene voorloopige ontzetting lezen. En tot deze onderstelling over te gaan, wordt door niets belet; ja het is, of het verbum: „semotus" zelfs recht geeft aan eene schorsing te denken. En wanneer in c. 54 gezegd wordt, dat Agobard tot driemalen toe geciteerd is, dan doen wij het best aan te nemen, dat deze drie sommaties geschiedden vóor en gedurende de synode te Diedenhove. Een en ander bij elkander genomen, blijkt Lodewijk met zeer veel gratie gehandeld te hebben in de zaak van Agobard. En hiervoor kan de Keizer allerlei redenen gehad hebben.

Synode te Quiercy gehouden, alwaar o. a. ook Amalarius, plaatsvervanger van Agobard te Lyon, wegens zijne ketterijen werd veroordeeld. Over deze Synode hooren wij het een en ander in een brief, dien zekere Florus, diaken van Lyon en tegenstander van Amalarius, geschreven heeft. Daarin lezen wij, dat de „herder" over Amalarius' ketterijen bij den Keizer geklaagd heeft. Deze „herder" kan moeilijk iemand anders zijn, dan de aartsbisschop Agobard. Is deze gevolgtrekking juist, dan vermoeden wij, dat Agobard destijds reeds weder te Lyon, althans in Gallië, is geweest. Trouwens wij weten, dat hij op de synode te Quiercy tegenwoordig was. Het is evenwel de vraag, of Agobard weder reeds aan het hoofd der gemeente stond. Het gehoorde uit Florus' brief zou dat doen vermoeden. Daarentegen zegt dezelfde schrijver in hetzelfde stuk, dat de kerk van Lyon destijds zeer ongelukkig was; zij had toch een: „episcopus sine potestate"; en een: „magister sine veritate." Daaruit zou dus moeten afgeleid worden, dat Agobard nog geen effectief bisschop was; dan toch kon hij „episcopus sine potestate" genoemd worden. Hiermede stemt overeen wat Ado meldt, dat Agobard zijn zetel herwonnen heeft na de verzoening van den Keizer met zijn zoon Lotharius, hetgeen eerst in den winter van het jaar 838 plaats had [1]). Wij hebben hier dus een aantal gegevens, tusschen welke echter strijd schijnt te bestaan. Schijnt, want naar overeenstemming behoeft niet gezocht te worden. Den sleutel ter wegneming der schijnbare moeilijkheden vindt men in het feit, dat Lodewijk de Vrome in het laatst van het jaar 836 een gezantschap zond naar Gregorius, om hem te raadplegen; welk gezantschap door den Paus zeer vriendelijk werd ontvangen [2]). Doch nauwelijks had Lotharius vernomen, dat er een paar afgevaardigden van den Paus naar den Keizer zouden gaan, of hij trachtte dit te beletten. Hieruit blijkt dus, dat de verhouding tusschen Keizer en Gregorius veel vriendschappelijker geworden was; dat die tusschen Lotharius en Gregorius meer gespannen was; dat die

1) *Vita Hlud.* c. 59.

2) l. l., c. 55, 56: „Adrebaldus porro Romam pergeret, Gregorium papam de necessariis consultaturus, et voluntatem imperatoris ceteraque sibi injuncta perlaturus .... Itaque et missum ad se opulentissime curavit (papa) apud se consistentem, et ditissime muneravit recedentem".

tusschen vader en zoon nog niet was, zooals zij behoorde te zijn. Maar nu is het ook geenszins te verwonderen, dat Agobard meer lust had tot toenadering tot Lodewijk, en van lieverlede van Lotharius' partij vervreemdde. Doch dan is het ook natuurlijk, dat hij Italië verliet, zich naar Gallië begaf, om Lyon weldra weder op te zoeken, alwaar hij bepaald met blijdschap door zijne gemeente zal ontvangen, en door den Keizer zal geduld zijn, al was het dan ook nog niet officiëel erkend. Dit laatste geschiedde eerst na de verzoening van vader en zoon in den winter van het jaar 838. Zoo kon Agobard reeds vóór de Synode te Quiercy in Lyon zijn, toen nog „episcopus sine potestate" heeten, en eerst later weder officiëel bisschop worden. Hierbij komt nog, dat, door de veroordeeling van Amalarius, Agobards plaatsvervanger te Lyon, Lodewijk eene voldoende reden had, aan de gemeente haren vroegeren herder terug te geven [1]).

Vraagt men, waardoor de Paus en Agobard in vriendschappelijke verhouding tot den Keizer kwamen, de reden daarvan is duidelijk. Wij herinneren er aan, dat genoemden de partij van Lotharius hadden gekozen, omdat zij van hem steun voor de katholieke kerk verwachtten, meer dan van Lodewijk. Evenwel werden deze verwachtingen niet verwezenlijkt. In het jaar 836 toch werd aan den Keizer bericht, dat Lotharius de kerk zeer bemoeilijkte en verdrukte; waarop Lodewijk terstond zijn zoon gemeld heeft, dat hij zich niet vijandig tegenover de kerk zou gedragen [2]). Natuurlijk moest een en ander den Paus en de zijnen tegen Lotharius stemmen, daarentegen innemen voor den Keizer.

Niet lang heeft Agobard genoegen gehad van zijne herstelling als bisschop van Lyon. In het jaar 840 toch vinden wij

---

1) Zie later.

2) *Vita Hlud.* c. 55: „Nuntiatum est imperatori, eo quod conditiones sacramentorum dudum promissas inrumperet, maximeque ecclesiam sancti Petri quam tam avus ejus Pippinus, quamque pater ejus Karolus necnon et ipse in tutelam susceperant, homines ejus crudelissima clade vexarent. Quae res adeo animam illius mitissimam asperavit, ut quodammodo extraordinarie, ut videbatur, missos dirigeret, nullum pene ad tantum iter conficiendum spatium tribuens. Misit ad Hlotarium, commonens ne talia fieri permitteret, monens ut memor esset, quia quando ei regnum Italiae donavit, etiam curam sanctae ecclesiae Romanae simul commisit, et quam ab adversariis defensendam susceperat, nequaquam a suis diripi permitteret".

hem in Aquitanië op een veldtocht, door Lodewijk en zijn zoon Karel gedaan, om verschillende oproeren te dempen [1]). Hier werd hij te Saintes, hoofdstad der Santoni, door den dood overvallen. Het was de zesde Juni, veertien dagen vóor het overlijden des Keizers [2]).

---

1) *Annal. Fuld.* a° 839 (bij Pertz, Tom. I, p. 361); *Annal. Bertian.* a° 840 (bij Pertz, Tom. I, p. 436); *Vita Hlud.* c. 61.

2) *Annal. Lugd.* a° 840: „Hoc anno sancte memoriae Agobardus Lugdunensis episcopus obiit 8 Id. Jun. Ludowichus quoque defunctus est 12 Kal. Jul." (bij Pertz, Tom. I, p. 110).

Ado: „Post pauculos annos Agobardus apud Sanctonas in expeditione regia positus defungitur" (bij Pertz, Tom. II, p. 321). Op grond van dit bericht heeft men de juistheid van het jaar 840 als sterfjaar van Agobard betwijfeld. Wanneer hij toch in genoemd jaar gestorven is, hoe kan dat dan weinige jaren na zijne verheffing als bisschop genoemd worden? Dit bezwaar is echter geen afdoend bewijs tegen de juistheid van het jaar 840. Ten eerste kan toch de uitdrukking: „post pauculos annos" gevoegelijk vertaald worden door: „na een paar jaren", welke uitdrukking toch zeer goed gebruikt kan worden, indien Agobard a° 838 als bisschop hersteld en a° 840 gestorven is. Bovendien wordt het gebruik dier woorden nog gerechtvaardigd, indien wij weten, hoe beknopt Ado in zijne wijze van mededeelen is. Het is waar, de chroniekschrijver meldt de (officiëele) verheffing van Agobard bij de verzoening van Lodewijk met zijn zoon Lotharius; doch hieruit blijkt geenszins, dat Ado niets wist van Agobards vroegeren terugkeer tot zijne gemeente. Op dezen terugkeer kan de berichtgever zeer goed het oog gehad hebben, toen hij meldde: „post pauculos annos Agobardus defungitur". De gedachtengang van den chroniekschrijver behoeft daarom volstrekt niet verward te zijn geweest. De juistheid van het jaar 840 als Agobards sterfjaar blijft nu gehandhaafd, en de betrouwbaarheid van Ado's bericht ongeschonden.

Oosterland. P. A. Klap.

(*Wordt vervolgd.*)

DE UITDRUKKING „ZOON DES MENSCHEN" EN HET BOEK „HENOCH".

In het Maartnummer van 1894 werd mij door de Redactie van dit Tijdschrift welwillend plaats afgestaan voor eene verhandeling over „De oorsprong van de uitdrukking „Zoon des Menschen" als evangelische Messiastitel". Ik trachtte daarin waarschijnlijk te maken, dat deze term niets anders was, dan een verkeerd begrepen Grieksche vertaling van een Arameesche uitdrukking. Prof. W. C. van Manen schreef er een „Naschrift" bij, dat eindigde met de verklaring, dat deze gissing „volkomen overbodig" was. Een voornaam punt in het debat was de vraag of in het boek „Henoch" de term „Zoon des Menschen" als een naam en titel van den Messias voorkwam of niet. Ik meende deze vraag ontkennend te moeten beantwoorden, doch werd door den Hoogleeraar bestreden. Wij putten destijds onze argumenten uit Charles' bewerking van Henoch (R. H. Charles, The Book of Enoch, Oxford 1893). Gedachtig aan de groote voorliefde, waarmede onze Engelsche naburen steeds zoeken naar zaken die tot opheldering van den Bijbel kunnen dienen, begreep ik geen goed oordeel te kunnen vormen, zoolang de Aethiopische tekst mij ontoegankelijk bleef. Thans heb ik den Aethiopischen tekst zelf als uitgangspunt van het onderzoek genomen en geloof dus geen onnut werk te doen door nog eens op de quaestie terug te komen.

Er heeft kort voor het begin van onze jaartelling en nog lang daarna eene vrij omvangrijke literatuur bestaan, welke deels op naam van „Henoch" ging en deels aan de openbaringen welke deze van uit den hemel aan zijn nakomeling

Noach gaf haar ontstaan heette te danken. Zooals bekend is, vormt deze literatuur niet één geheel, maar bestaat zij uit een vijftal deelen, die ieder op zichzelf wel niet altijd een afgerond, maar toch een zeker geheel vormen.

Wij zullen ons voor dit onderzoek bijna uitsluitend hebben bezig te houden met het tweede gedeelte, dat de capita 37—71 omvat. Dit bevat drie „Gelijkenissen” en stukken van eene openbaring welke door Henoch aan Noach werd gegeven.

Het oorspronkelijke werk bezitten wij niet meer. Dit gemis wordt echter eenigszins vergoed door de Aethiopische vertaling der verschillende stukken en door kleinere Grieksche Vertalingen. Bovendien kondigt Charles nog het spoedige verschijnen aan van een Engelsche bewerking van een Slavische Vertaling. Een Latijnsch fragment, dat slechts enkele verzen geeft, is van weinig gewicht.

De Grieksche fragmenten danken wij aan Syncellus, die enkele stukken in zijne Chronographia heeft afgeschreven, en aan het conserveerende klimaat van Egypte's bodem, waarin in 1887 een zeer groot fragment werd gevonden, dat de capita 1—32 omvat. Daar ook Syncellus uit deze hoofdstukken heeft geëxcerpeerd, moeten wij ons voor de hfdst. 37—71 met den Aethiopischen tekst vergenoegen.

Daar het Aethiopisch eerst in de 4de eeuw n. Chr. als „schrifttaal” gebruikt werd, kan de vertaling van Henoch misschien ongeveer 400 n. Chr. hebben plaats gehad. Ouder is zij zeker niet, eerder jonger.

Men vermoedt met grond, dat die vertaling niet uit het oorspronkelijke plaats had, maar uit het Grieksch. Dat men in Egypte een deel der Grieksche vertaling heeft gevonden pleit sterk voor deze gissing, daar de weg van Aethiopië tot de toenmaals beschaafde wereld over Egypte liep. De meeningen over de vraag welke de oorspronkelijke taal was, stemmen vrijwel samen ten gunste van het Hebreeuwsch. Dillmann, Halévy en laatstelijk Charles spreken van een Hebreeuwsch origineel. De nieuwe vondst in Egypte is voor deze meening niet gunstig. Het zoogenaamde Gizeh-Fragment toch bevat enkele Semitische woorden, die wel bedorven zijn, maar toch bewijzen dat zij eerder op het Arameesch dan op het Hebreeuwsch teruggaan. Van zeer veel gewicht

is het antwoord op deze vraag niet, omdat de Henoch-literatuur in de twee laatste eeuwen voor Chr. ontstaan is. Men sprak toen, zooals bekend is, in Palestina Arameesch, en al bleef het Hebreeuwsch als een soort geleerden-taal bestaan, zoo werd het toch door Arameeschen invloed tot een taal die van het gewone Bijbel-Hebreeuwsch tamelijk ver afwijkt. Daar naar het algemeen gevoelen Henoch in Palestina moet zijn ontstaan, kan dus ook de taal waarin het geschreven werd niet eenvoudig met ons Bijbel-Hebreeuwsch worden gelijkgesteld, en alle pogingen om het in dit Hebreeuwsch terug te vertalen moeten dus als verkeerd veroordeeld worden.

Doch, zooals gezegd is, de Semitische woorden van het Gizeh-Fragment pleiten sterk voor het Arameesch. De accusativus *μαζηρεους*, die 10 : 9 voor „bastaard" voorkomt, kan zoowel op Hebr. mamzêr als op Aram. mamzêra teruggaan; doch wanneer 18 : 8 nevens roode en parelkleurige steenen een steen *Φουκα* genoemd wordt, kan het Hebr. פּוּךְ (smeersel uit antimoon bereid) niet zonder meer het voorbeeld geweest zijn, daar de slot-*α* nog een vocaal eischt. Aan eene vergrieksching van het woord kan deze *α* niet zijn toe te schrijven. Er is sprake van bergen uit een zeker steen bestaande. Van dien uit rooden steen wordt gezegd dat hij is *ἀπο λιθου πυρρου*; ware het woord vergriekscht, zoo zoude er dus ook moeten staan *ἀπο λιθου Φουκου* of iets dergelijks. De *α* wijst dus duidelijk op een woord in den status emphaticus en dit kan alleen een Arameesch woord geweest zijn. Zeer duidelijk is 28 : 1, waar de Grieksche vertaler het woord voor „woestijn" als plaatsnaam opvatte en vertaalt *και ἐκειθεν ἐπορευθην εἰς το μεσον Μανδοβαρα*. Dit *μανδοβαρα* kan niet, zooals Charles meent, op Hebr. „midbar" teruggaan, daar de vocalisatie en uitgang dit niet toelaten. Het beantwoordt echter geheel aan Aram. „madbera" met de ingeschoven *n*, die tallooze malen in allerlei woorden voorkomt. In 10 : 19 vinden wij *βατους* ter aanduiding van een maat voor vloeistoffen, dat aan „bat" beantwoordt. Dit woord is zoowel Hebreeuwsch als Arameesch. Zooals prof. de Goeje heeft opgemerkt, komt het reeds op de oudste Arameesche inscripties van Sendsjirli (9de eeuw) voor (zie ook Esra 7 : 22). De boomen, die in 31 : 1 een vocht geven dat *σαρραν* en *χαλβανη* genoemd wordt, geven volgens

den Aethiopischen tekst Sarira en Galbanum. Dit laatste gaat stellig op ḫelbena (Hebr.) of ḫelbona (Aram.) terug. Wanneer צֳרִי de grondvorm van het eerste is, zoo is dit geen bewijs voor het Hebr., daar dit woord ook in de jonge literatuur voorkomt, als aanduiding van een harsachtig vocht. Bij 27 : 2 ziet Charles te scherp, wanneer hij in het daar voorkomende γη een corruptie ziet van het Hebr. גֵּיא. In vs. 1 lezen wij „Waartoe is dit gezegende land (γη) ..... en deze gevloekte kloof (Φαραγξ)? Het antwoord in v. 2 luidt: 'Η γη καταρατος τοις κεκαταραμενοις εστιν. Het is waar dat men hier verwacht te lezen „de gevloekte kloof", en niet: „het gevloekte land" is voor de vervloekten bestemd. Doch om daarom aan te nemen dat de vertaler die in vers 1 het woord voor „kloof" zeer juist door Φαραγξ vertaalt, twee woorden verder gekomen plotseling dit woord niet begrijpt is toch te dwaas, te meer daar in den aanvang van v. 1 van een land (γη) sprake was.

Een andere plaats die voor een Arameesch origineel pleit is cap. 6 : 6, waar de booze engelen op den Hermon samenkomen en zweren. „En zij noemden dien berg Hermon, omdat zij daarop gezworen hadden en elkander met den banvloek bedreigd." In het Hebr. gaat het woordspel niet geheel op, want „heḫerimu" staat vrij ver van Hermon af. Het Aram. „ḫarmun" maakt de woordspeling terstond duidelijk.

Dat het Boek Henoch op Oud-Testamentischen grondslag gebouwd is, is klaar voor ieder; doch dat de grondtaal het Hebreeuwsch was, moet ik op grond van het zooeven gezegde ontkennen.

Men neemt aan dat de capita 37—71 in den aanvang van de eerste eeuw v. Chr. geschreven zijn, en er schijnt geen reden te bestaan om de juistheid van dit gevoelen te bestrijden.

Na deze opmerkingen dient vóor alle dingen de vraag die ons bezighoudt zuiver te worden gesteld.

Volgens het algemeen gevoelen is er in de pas genoemde hoofdstukken van Henoch sprake van een Messias, die den naam draagt „Zoon des Menschen". Men besluit hieruit, dat kort voor Jezus optreden een dergelijke benaming voor den

Messias bekend was en gebruikt werd, en uit dit gegeven verklaart men nu op verschillende wijze den oorsprong van de Evangelische uitdrukking. Het is mijn doel, na te gaan of men recht heeft deze conclusie te trekken, en of het boek Henoch voor ons een getuigenis is van zulk een ouden Messias-naam. Wij vragen dus niet naar hetgeen de latere bewerkers en vertalers van onze „Gelijkenissen” over de uitdrukking hebben gedacht, maar welke de bedoeling was van den oorspronkelijken schrijver of schrijvers.

In het Aethiopisch gebruikt men drie woorden voor „mensch” n.l. *sabe'e* (homo en homines) *be'esî* (man) en *'eguâla 'ema hejaw* (kroost van de moeder der levenden). Wij vinden echter op enkele plaatsen in de Gelijkenissen deze uitdrukkingen in verbinding met „*waled*” (kind) in dezen zin gebezigd, en daar eene dergelijke verbinding in het Aethiopisch niet tot het spraakgebruik behoort, weten wij terstond dat het origineel hier aanleiding tot dezen term moet hebben gegeven. Dit origineel kan hiervoor slechts ééne uitdrukking hebben gehad n.l. het bekende „bar-naš” of „bar-naša”, dat eenvoudig „mensch” beteekent (Th. Tdschr. 1894 blz. 165, 166). Deze term was in het Arameesch zeer gebruikelijk.

Wel wordt „naša” (Hebr. אנוש) ook gebezigd, doch langzamerhand wordt het gebruik hiervan beperkt tot samenstellingen als „iedereen”, „sommigen” „niemand” en krijgt het eene meer generatieve beteekenis, ook wanneer het met substantiva verbonden wordt, zooals de voorbeelden straks duidelijk zullen maken. „Bar-naša” daarentegen wordt gebruikt ter aanduiding van individuen. Reeds in het Bijbel-Arameesch zien wij dit onderscheid in gebruik, hoewel het daar nog niet zoo sterk ontwikkeld is als in de latere literatuur.

Zal onze uitdrukkig „naam” en „titel” van den Messias zijn, dan mogen wij in billijkheid verwachten, dat de wijze waarop zij gebruikt wordt dit toont; want uit zichzelf is het waarlijk niet duidelijk, dat een dergelijke algemeene term, die niets godsdienstigs of vrooms in zich sluit, tot „naam” van den Messias gespecificeerd wordt. De Messias moet daar dan *de* Menschenzoon heeten, met nadruk op het artikel, en er mogen zich geen verschijnselen voordoen, die bewijzen dat deze nadruk volstrekt niet in des schrijvers bedoeling heeft gelegen.

Nu is het evenwel met dien nadruk op het artikel een kwaad ding — want het Aethiopisch heeft geen artikel. Wel zijn er middelen die hier eenigszins hulp brengen, maar voor een geval als het onze, waar het, zooals wij zien zullen, er juist op aankomt goed te onderscheiden, is het gelukkig dat er in deze Hoofdst. van Henoch een paar „namen" van den Messias voorkomen die door den schrijver stellig met nadruk op het artikel bedoeld zijn. Deze geven ons dus een toetssteen en zijn de beste vergelijking die wij maar kunnen wenschen, omdat zij tevens parallellen zin aanbieden. Het zijn „de Uitverkorene" en „de Rechtvaardige". Het spreekt zoo geheel vanzelf dat de schrijver hier bedoelt den uitverkorene en den rechtvaardige bij uitnemendheid, dat ik mij zeker wel ontslagen mag achten van den plicht om dit te bewijzen. Op alle plaatsen nu waar deze beide namen van den Messias voorkomen vinden wij in den Aethiopischen tekst eenvoudig „Uitverkorene" en „Rechtvaardige" zonder eenige poging om door eene of andere wending een zekere bepaaldheid uit te drukken (men zie b.v. Cap. 40 : 5; 45 : 3, 4; 49 : 2, 4; 51 : 3, 5; 52 : 6, 9 enz. 38 : 2; 53 : 6).

Met deze kennis wenden wij ons tot de plaatsen waar de uitdrukking „menschenzoon" voorkomt.

In de tweede Gelijkenis, die caput 45 aanvangt, wordt Henoch gedacht zich in een hoek des hemels te bevinden, van waar hij van verre de heerlijkheid en de geheimenissen Gods ziet. Een engel is bij hem, ten einde de noodige inlichtingen te geven. Als Henoch verklaard heeft dat deze Gelijkenis gericht is tegen de machtigen, die God en de heiligen niet eeren, zegt hij (46 : 1): „Ik zag iemand met een veelbedaagd hoofd. Zijn hoofd was als witte wol. Bij hem was een ander wezen, met het uiterlijk van een mensch, zijn gelaat was vol liefderijkheid, als van een der heilige engelen (v. 2). En ik vroeg den engel die met mij ging en die mij al het verborgene toonde, naar *dien* menschenzoon, wie hij was, van waar hij was en waarom hij zich bij het veelbedaagde hoofd bevond (v. 3). En hij antwoordde mij en zeide: *deze* menschenzoon is het, die gerechtigheid heeft, bij wien rechtschapenheid woont en die de verborgen schatten openbaart, omdat de Heer der Geesten hem heeft uitverkoren .... (v. 4). *Deze* menschenzoon, dien gij gezien hebt, zal de koningen en de machtigen op doen staan van hunne

legersteden en de sterken van hunne tronen .... en hij zal de koningen van hunne tronen stooten etc."

Mijne vertaling van v. 3 wijkt een weinig af van de door Charles gegevene. Hij vertaalt: And he answered me and said unto me: This is the Son of man, who hath righteousness etc. Letterlijk staat er: dit (is) deze menschenzoon, die .... Het woord dat hier voor „deze" dienst doet is niet een der pron. demonstr., doch eigenlijk de 3de p. ml. enkelv. van het pronom. personale. Dit woord (*we'etu*) doet echter veelvuldig dienst als demonstrativum en wordt dan als zoodanig vóor substantiva geplaatst en met praeposities verbonden. Ik kan niet eischen dat men dit zoo maar van mij gelooft en schrijf daarom de hierop doelende regelen uit Dillmanns Aethiopische Grammatik af (S. 266) „Es (nl. *we'etu*) ist ursprünglich, wie die übrigen persönlichen Fürwörter substantivisch, wird aber schon durchaus auch adjectivisch gebraucht im Sinne von „selbiger" „eben der" und auch um auf etwas ferneres hinzuweisen für „jener". (Men zie ook Praetorius: „Grammatica Aethiopica" p. 22). Nu is het waar, dat deze demonstratieve beteekenis niet altijd even sterk is en dat daardoor de zin wel eens na kan komen aan de beteekenis van ons artikel, doch eenige demonstratieve kracht blijft er altijd mede verbonden (Dillmann S. 334). Dat ik de plaats anders vertaal dan Charles doet vindt dus niet in zucht tot vitten zijn grond, maar ik wil alleen daarvoor waarschuwen, dat wij hier geenszins mogen denken dat de tekst een equivalent van *ons* artikel biedt, ook al zouden wij dit hier bij het vertalen misschien kunnen gebruiken. Ter vermijding van verkeerde conclusies, acht ik het dus beter te vertalen zooals ik boven deed.

Ook indien de taal een artikel rijk ware en dit hier aangewend werd, zoude vers 3 ons toch nog geen recht geven om aan te nemen, dat „de menschenzoon" hier op dezelfde wijze gebruikt was als „de Uitverkorene" en „de Rechtvaardige", en wel wegens het pronom. relativum „die" dat volgt, en het volkomen onmogelijk maakt om aan te nemen, dat de bedoeling des schrijvers hier ware van *den* menschenzoon te spreken. Dan had er moeten staan: Dit is de menschenzoon. Hij (of deze) bezit gerechtigheid. Na het *dien* menschenzoon van vers 2, dat hem tot gelijke van andere menschenzonen maakte, had

de schrijver zich zoo moeten uitdrukken, indien hij er prijs op stelde te doen uitkomen dat menschenzoon een „titel” was.

In deze verzen worden „mensch” en „menschenzoon” nevens elkaar gebruikt. Dit is volkomen in overeenstemming met het spraakgebruik van de oorspronkelijke taal van ons boek, het Arameesch, en wanneer wij nader toezien bemerken wij dat er in het boek Daniël talrijke parallellen voorhanden zijn, die volkomen met gebruik van „mensch” in vers 1 van ons hoofdstuk overeenstemmen. „Met het uiterlijk van een mensch” heb ik daar vertaald, doch juister ware misschien nog „een menschelijk uiterlijk”, omdat de *generatieve* beteekenis, die „mensch” hier en op parallelle plaatsen in Daniël heeft dan beter tot haar recht komt. Dan. 5:5 toch ziet men aan den wand de vingers van een menschenhand (יד־אנש). De bestanddeelen van het beeld zullen zich in Dan. 2:43 vermengen בזרע אנשא. Aan het wonderbare dier van Dan. 7:4 wordt een menschenhart gegeven (לבב אנש); in v. 8 komen in de hoornen van een ander ander dier oogen als menschenoogen (כעיני אנשא). De uitdrukking die hier in het Aram. origineel van Henoch stond is geheel gelijksoortig met deze verbindingen, en het wordt ons hierdoor duidelijk dat de Aethiop. tekst ons niets anders zou kunnen geven dan hij nu doet en dat wij geen recht hebben hier „bar-naš” te verwachten. Straks als Henoch vraagt wie dat is dien hij daar ziet, gebruikt hij natuurlijk „bar-naša”, omdat hij daar op een bepaald individu het oog heeft.

Wanneer prof v. Manen dus (Th. Tijdsch. 1894 blz. 185) naar aanleiding van deze verzen schrijft: „indien de schrijver niets bijzonders bedoelde met zijn Zoon des Menschen en slechts dacht aan een „mensch”, zou hij ook wel in v. 2 en 3, gelijk in v. 1, gesproken hebben van een „mensch””, kunnen wij de juistheid van deze opmerking niet toestemmen. In v. 1 toch zou onmogelijk „bar naša” gebruikt kunnen zijn, omdat „mensch” eene hier zeer algemeene, bijna adjectieve beteekenis heeft.

Uit vers 2 blijkt duidelijk, dat men „menschenzoon” niet als een bijzondere, titel en naam van den Messias kan opvatten, zonder het verband geweld aan te doen. Henoch toch bevindt zich in een hoek des hemels en ziet van daar allerlei zaken, die hem vreemd zijn en welke hem door een engel worden

uitgelegd. Als hij nu het veelbedaagde hoofd ziet en de menschelijke verschijning die daarbij is, weet hij niet, dat dit de Messias is. Hij ondervraagt dus den engel. Ware „Zoon des Menschen" „naam" van den Messias, zoo zou Henoch onmogelijk hebben kunnen vragen: wie die „menschenzoon" was. De engel had hem in dat geval juist moeten openbaren: dit is *de* Menschenzoon, de Messias. Nu deze openbaring niet plaats heeft en Henoch de uitdrukking reeds gebruikt voor hij nog iets van den engel vernomen heeft, kunnen wij niet anders besluiten dan dat „menschenzoon" hier den gebruikelijken zin heeft en eenvoudig dient om de gedaante aan te duiden die een menschelijk uiterlijk heeft.

Ook de verbinding met het pron. demonstr. maakt het onmogelijk, hier uit het gebruik van „menschenzoon" meer te willen halen dan de zin van het gewone spraakgebruik veroorlooft. Wanneer Menschenzoon op zichzelf reeds een term is van bijzonderen aard, die met een bepaalde bedoeling en een diepe beteekenis gebruikt wordt, dan is het tegen alle spraakgebruik in om zulk een uitdrukking nog eens nadrukkelijk met „deze" en „die" te voorzien. Er is dan immers geen verwarring mogelijk met anderen van gelijken naam. „Deze" en „die" dienen juist om iets of iemand van andere gelijksoortige voorwerpen of personen te onderscheiden, en worden dus niet gebruikt wanneer de zin van de uitdrukking zóó is dat geen andere gelijksoortige voorwerpen of personen kunnen bestaan. Men stelle slechts voor menschenzoon „Messias" in de plaats, en men voelt terstond, hoe onmogelijk het is iemand telkens van „dezen" en „dien" Messias te laten spreken. Reeds in mijn eerste artikel heb ik hier de aandacht op gevestigd, doch werd toen door Prof. v. Manen bestreden, die meende dat het klemmende dezer opmerking wegvalt zoodra men in hetzelfde werk ontmoet „*Zijn* Gezalfde", „*that* one above all", met terugslag op den juist genoemden „Elect One" en zelfs „*that* Lord of Spirits", zonderdat het blijkt waarop dit *die* betrekking heeft (blz. 186). Alleen het laatste voorbeeld zou kracht kunnen hebben, daar de beide eerste geenszins parallel zijn. Als 48 : 10 sprake is van den Heer der Geesten en zijn gezalfde en 52 : 10 van het „rijk van zijn gezalfde", dan dient deze, aan het Oude-Testament (Ps. 2 : 2) ontleende

uitdrukking nergens anders toe dan om het nauwe verband tusschen God en den Messias aan te duiden, en zij laat zich dus met de woorden „dien menschenzoon" niet vergelijken, evenmin als de plaatsen waar God spreekt van „mijn uitverkorene" en „mijne rechtvaardigen".

Bij 61 : 7 voert de Engelsche vertaling op een dwaalspoor, of geeft althans geen recht tot de conclusie die Prof. v. M. trekt. Op den dag van den uitverkorene zal alles tot hem komen, heet het v. 5. Als de hemellingen dit hooren, prijzen zij „dien boven allen verhevene". That one above all they blessed, vertaalt Charles, en dit is zeer correct, alleenlijk mag men niet meenen dat „one above all" met een substantief gelijkgesteld mag worden. Het „dien" (hetzelfde woord *we'etu* waarover ik boven sprak) dient hier ook volstrekt niet ter onderscheiding van anderen, doch is eenvoudig geschreven om aan te duiden, dat de adjectieve uitdrukking „boven allen verhevene" betrekking heeft op een pas genoemd persoon. In het Arameesch kan zelfs niet anders gestaan hebben dan „dien, die boven allen verheven is". Het eenige argument dus dat in aanmerking komt is, dat 62 : 10 sprake is van „*that* Lord of Spirits" om God aan te duiden. Deze plaats is evenwel een zeer zwak bewijs, want het is duidelijk dat hier iets niet in orde is. A priori verwacht men dit reeds. Wanneer men toch in deze hoofdstukken alle plaatsen optelt waarin God aangeduid wordt met den naam „Heer der Geesten", dan bevindt men dat er 103 maal sprake is van God als „den Heer der Geesten". Tegenover deze 103 plaatsen staat alleen onze plaats met „*dien*" Heer der Geesten. Bij zulk een sterke tegenstelling mogen wij dus wel op onze hoede zijn, wanneer wij aan die ééne plaats een argument willen ontleenen. Intusschen heeft men hiertoe natuurlijk recht, wanneer de tekst geen reden tot twijfel overlaat; doch wij zullen zien, dat dit hier juist het geval is.

In het begin van het hoofdstuk wordt medegedeeld, hoe God den Messias op zijn eigen troon zet en hem vervult met den geest van gerechtigheid. De koningen en de machtigen schrikken wanneer zij hem op dien troon bespeuren, en komen, bevreesd voor zijn macht, tot hem en willen hem loven. Hoewel zij de vromen verdrukt hebben, zoeken zij zich thans

nog te redden (vs. 9 en vgg.). „Alle koningen en machtigen en aanzienlijken, en zij die op aarde regeeren, zullen op hun aangezicht vallen en hem aanbidden en hun hoop stellen op dien menschenzoon, zij zullen hem smeeken en genade van hem vragen (vs. 10). Maar die Heer der Geesten zal hen in de engte drijven, zoodat zij haastig van hem weg willen gaan, en hun gelaat zal van schaamte vervuld worden ... (vs. 11). Doch de strafengelen zullen wraak aan hen oefenen, omdat zij Zijne kinderen en Zijn uitverkorene onderdrukt hebben en zij zullen een schouwspel zijn voor de rechtvaardigen en voor Zijn uitverkorene."

Treedt in de verzen 5—9 de Messias geheel op den voorgrond, ook in vers 10 verwachten wij, dat de koningen en machtigen die hem aanbidden door *hem* zullen worden afgewezen, daar hij het middenpunt van het tafereel is en, op den troon Gods gezeten, tijdelijk in diens plaats is getreden. Dit is echter niet het geval, plotseling treedt hier God zelf weder op om de machtigen te beschamen en aan de strafengelen over te geven. Aan deze wending, die niet behoorlijk ingeleid wordt en die ons eerst uit het „Zijn uitverkorene" van vs. 11 duidelijk wordt, is het te danken dat hier van *dien* Heer der geesten sprake is. De Messias was in vs. 9 aangeduid als *dien* Menschenzoon en de overschrijver die voelde dat deze eigenlijk ook in vs. 10 subject moest zijn heeft daardoor het pron. demonstr. geschreven waar het niet behoorde. Maakt reeds het verband, dat te voren en later spreekt van „de Heer der Geesten", dit waarschijnlijk, wanneer wij bedenken dat de uitdrukking van vs. 10 zonder parallel is en 103 andere plaatsen tegenover zich heeft, dan blijft er wel geen twijfel meer over, of hier draagt het plotseling wisselen der subjecten de schuld.

Wij zien dus, dat het voorkomen van „menschenzoon" met het pronom. demonstrat. wel degelijk een argument oplevert tegen de meening, dat deze uitdrukking een „naam" en „titel" van den Messias zou zijn geweest, en voeren daarom ook de volgende plaats, waar de term voorkomt, als bezwaar aan.

Deze is 48 : 2. Henoch ziet daar een fontein van gerechtigheid en daarrondom fonteinen van wijsheid, waaruit dorstigen drinken en deel krijgen aan het lot der rechtvaardigen en heiligen. „En daarop werd de naam van *dien* menschenzoon

in tegenwoordigheid van den Heer der Geesten genoemd".

Over de plaatsen in Cap. 62 werd straks reeds kortelijk gesproken. De Messias zal zitten op den troon der heerlijkheid. De machtigen zullen schrikken, en (vs. 5) de een zal den ander aanzien, zij zullen ontzetten en door smart aangegrepen worden, wanneer zij *dien* menschenzoon zien zitten op zijn roemrijken troon (vs. 6). En de koningen en machtigen en allen die de aarde in hun macht hebben zullen verheerlijken en prijzen en loven hem die over alles regeert en verborgen was (vs. 7). *De* menschenzoon toch was verborgen bij Hem (God) en de Allerhoogste bewaarde hem bij zijne macht en openbaarde hem aan de uitverkorenen .... vs. 9, en al de koningen en machtigen en zij die op aarde regeeren zullen op hun aangezicht vallen en hem aanbidden en hun hoop stellen op *dien* menschenzoon...

In vers 5 en 9 vinden wij hier de uitdrukking met het pron. demonstr. gebezigd, vers 7 alleen heeft dit niet. Zij die in onzen term een titel zien, zouden zich dus op dit vers kunnen beroepen, omdat daar hunne opvatting mogelijk kon zijn. Zij stuiten hierbij op het verband, dat in vs. 5 en 9 het pron. demonstr. geeft, en dat verbiedt te gelooven dat hier de uitdrukking plotseling met zekere emphase bedoeld zou zijn, daar onmiddellijk daarvóor en terstond daarna de uitdrukking blijkbaar alleen dient om de uiterlijke verschijning van den Messias in tegenstelling met God en de engelen aan te duiden. Hier komt bij, dat vers 7 geen parallel heeft, zooals wij zullen zien wanneer alle plaatsen behandeld zijn.

Vers 14 van hetzelfde hoofdstuk zegt weder: „met *dien* menschenzoon zullen zij (de rechtvaardigen) eten en aanliggen en opstaan in eeuwigheid." Cap. 63 : 11 heet het van de boozen, dat zij met duisternis vervuld zullen worden voor *dien* menschenzoon.

Cap. 69 : 26 vgg. sluit niet onmiddellijk aan bij het eerste gedeelte van dit hoofdstuk, doch schijnt in nader verband te hebben gestaan met hoofdstuk 48 : 2, waarvan ik zooeven het tweede vers afschreef. Immers men leest daar: En er was groote vreugde onder hen, en zij prezen en loofden en verheerlijkten, omdat de naam van *dezen* menschenzoon hen geopenbaard was (vs. 27). Hij zat op zijn roemrijken troon en het gericht werd aan *dezen* menschenzoon gegeven, en hij liet

de zondaren en hen die de wereld misleid hadden verdrijven en van de aarde verdwijnen (vs. 28). Met ketenen zullen zij gebonden worden .... en van nu aan zal niets vergankelijk zijn, want *deze* menschenzoon is verschenen en zit op zijn roemrijken troon, en alle kwaad zal van vóor hem verdwijnen en weggaan; doch het woord van *dezen* menschenzoon zal machtig zijn bij den Heer der Geesten..... 70 : 1. En hierna geschiedde het, dat zijn (Henoch's) naam tijdens zijn leven tot *dezen* menschenzoon en den Heer der Geesten doordrong (eigenl. opsteeg) van uit hen die op aarde wonen, vs. 2, en hij steeg op op geestelijke wagens .... en sinds dien dag werd ik niet langer onder hen gerekend, en hij stelde mij tusschen twee winden, tusschen het Noorden en Westen.

Wederom wijkt mijne vertaling van die van Charles af, en wel om dezelfde reden als bij 46 : 4 werd opgegeven. Zoowel 69 : 26, 29, als 70 : 1 staat telkens voor „menschenzoon" het woord *we'etu*, dat op zichzelf gebruikt de 3 pers. ml. sing. van het persoonl. voorw. is, doch dat in verbindingen met praeposities en substantiva demonstratieve beteekenis heeft. Dillmann, wiens naam op Aethiopisch gebied algemeen bekend is, vertaalt dan ook „*deze* menschenzoon". Waarom Charles hierin niet volgt, weet ik niet, daar hij toch op andere plaatsen, b.v. bij het bovengenoemde 61 : 7, „that" vertaalt. Redenen geeft hij niet op. Wat ik op blz. 169 (Th. Tds. 1894) schreef, is dus overbodig, daar de Aethiopische tekst duidelijk bewijst, dat Dillmann's opvatting de juiste is.

Toen Prof. v. Manen de opmerking (blz. 186) neerschreef, dat de „menschenzoon" meer zonder pron. demonstr. voorkwam dan ik deed vermoeden, zag hij over het hoofd, dat ik bij 69 : 26, 29 Dillmann's vertaling volgde (zie blz. 169). Hij trekt uit Charles' boek de conclusie, dat de uitdrukking zevenmaal zonder en achtmaal met pron. demonstr. voorkomt. Wij hebben gezien, dat dit door een nadere beschouwing van den Aethiopischen tekst niet gerechtvaardigd wordt. Wanneer wij alles te samen vatten, zoo is tegenover 13 maal *dien* of *dezen* menschenzoon slechts éene plaats te stellen, waar het pron. demonst. ontbreekt, en deze plaats (62 : 7) staat juist tusschen twee verzen, die duidelijk aanwijzen dat het verband hier verbiedt uit deze éene plaats gevolgtrekkingen af te leiden.

Al de tot dusverre behandelde plaatsen komen voor in de gedeelten der capita 37—71 die men tot de eigenlijke „Gelijkenissen" rekent. Deze capita worden afgebroken door stukken die in den samenhang niet passen. Enkele daarvan behelzen een verslag van hetgeen Noach van zijn voorvader Henoch verneemt, en daarnaar noemt men de groote interpolaties wel „Noachische fragmenten", wijl er eens een apocalypse van Noach bestaan moet hebben en men vermoedt dat deze stukken daartoe zullen hebben behoord. In twee van die hoofdstukken komt onze term in 't geheel driemaal voor. Het eerst in Cap. 60: 10. Henoch woont in den hemel een groote hemelschudding bij en wordt zeer beangst. Michael stelt hem gerust en zegt dat op den dag des oordeels twee groote monsters zullen ontstaan. Henoch wil nu weten, hoe machtig die monsters wel zullen zijn. Daarop zegt Michael tot hem (v. 10) „Gij menschenzoon, zoekt gij uit te vorschen wat verborgen is?" Hoe natuurlijk het gebruik van deze uitdrukking hier ook is, toch mag dit volgens Charles niet oorspronkelijk zijn. De uitdrukking is ontleend aan de Gelijkenissen, en uit grove onkunde, of ook wel uit boos opzet, wordt hier deze „naam" van den Messias verkeerd gebruikt. Wij kunnen met deze meening natuurlijk niet instemmen; in de eerste plaats niet, omdat de beschouwing van de plaatsen uit de Gelijkenissen bewijzen dat Charles' opvatting daarvan niet boven bedenking verheven is, en verder niet, omdat het Arameesch het gebruik van dezen term hier zoo doorzichtig maakt als men maar verlangt. Er is trouwens in den tekst geen enkele reden te vinden, die aanleiding geeft om te meenen, dat hier omgewerkt of geknoeid is. Henoch vraagt als mensch naar de geheimenissen des hemels en als hij dus door den engel als „mensch" wordt aangesproken, waarschijnlijk op een bestraffenden toon, omdat hij alles wil weten, dan is hier niets dat niet in de volmaakste orde is. Deze plaats levert ons dus een voorbeeld van een oud-arameesch apocalyptisch stuk waarin „menschenzoon" geen Messiastitel is, en leert ons tevens dat latere bewerkers der Gelijkenissen er zoo weinig van doordrongen waren, dat in die stukken een Messias voorkwam die „menschenzoon" heette, dat zij deze plaats onveranderd in het verband opnamen. Voorzeker een gewichtig getuigenis.

Ofschoon ik niet instem met de meening, dat hoofdstuk 71 niet tot de voorgaande capita mag worden gerekend, wil ik, om bijzaken te vermijden, voor het oogenblik aannemen dat deze meening juist is. In vers 14 lezen wij daar, hoe Henoch geheel en al in den hemel wordt opgenomen (te voren was hij slechts op een tusschenstation tusschen het Noorden en Westen. Zie blz. 61). Het veelbedaagde hoofd en de engelen groeten hem en zeggen: Gij zijt de menschenzoon die tot gerechtigheid geboren is, bij U woont gerechtigheid en de gerechtigheid van het veelbedaagde hoofd verlaat U niet. Men beweert dat hier ten onrechte op Henoch wordt toegepast wat alleen van den Messias kan worden gezegd, en dat 46: 3 (dat ik boven afschreef) tot dit vers aanleiding heeft gegeven. Al zie ik niet in waarom dit moet zijn, zoo wil ik toch opmerken dat ook wanneer deze meening juist is de „naam" menschenzoon dan toch door bewerkers van Henoch niet als Messiastitel werd opgevat; want men kan toch niet in ernst meenen, dat deze bewerker geloofd heeft, dat Henoch de Messias geweest is. Wanneer hij dus werkelijk Henoch naar het voorbeeld der Gelijkenissen „Menschenzoon" heeft genoemd, dan was die uitdrukking daar voor zijn bewustzijn geen onvervreemdbaar eigendom van den Messias, geen term die alleen voor den Messias gebruikt werd.

Ten slotte brengt 71: 17 ons nog eens *dien* menschenzoon. Dit vers is zeker later toegevoegd, daar het boek blijkens de gewone Arameesche slotformule van vers 16 (leolam alemin) met dit vers ten einde was. Daar het naar de Gelijkenissen gevormd is, heeft het voor ons betoog geen gewicht.

Wat zeker ook waarde heeft voor den zin van onze uitdrukking is, dat er, evenals in andere gedeelten van het boek Henoch, dikwerf sprake is van „menschenkinderen" of „menschenzonen" ter aanduiding der menschen in het algemeen. De uitdrukking hiervoor gebezigd is de meervoudsvorm van het *waled sabe'e*, dat wij voor „menschenzoon" vonden en luidt „*welud sabe'e*". Hierbij wordt evenals bij het enkelv. het laatste woord ook wel door een der equivalenten voor „mensch" vervangen. Ware „menschenzoon" naar de bedoeling van den schrijver der Gelijkenissen een specifieke naam van den Messias geweest, dan had hij deze uitdrukking niet kunnen neder-

schrijven. De term op zichzelf toch sluit niets in zich, dat ook maar in de verste verte aan een of andere eigenschap, die men van den Messias kon verwachten, herinnert, drukt geen bijzondere verhouding tot God uit en kan dus maar niet zoo zonder eenig toevoegsel op de eene plaats in het enkelvoud als naam en titel van den Godsgezant dienst doen, om kort daarna in het meervoud voor „menschen” in het algemeen te worden gebruikt. De Messias wordt in de Gelijkenissen dikwijls „de Uitverkorene” genoemd of „de Rechtvaardige”. Wanneer nu nevens deze uitdrukkingen de vromen ook „uitverkorenen” en „rechtvaardigen” genoemd worden, dan mag men dit geval niet met het pas genoemde vergelijken. Hier toch zijn twee *adjectiva* gebezigd, die òf een eigenschap aanduiden, zoowel aan vromen eigen als aan den Messias, òf spreken van eene bijzondere verhouding tot God, die ook aan beiden gemeen is. Beide termen kunnen dus niet met het gebruik van „menschenzoon.” worden vergeleken, omdat door dit *substantief* niets wordt uitgedrukt wat op eenigerlei wijze íets messiaanschs of vrooms uitdrukt. Dat de Messias „*de* Uitverkorene” en de deelgenooten aan zijn rijk „uitverkorenen” worden genoemd, is toch iets gansch anders dan dat de Messias als zoodanig „menschenzoon” zou heeten, en dat alle schepselen, vroom en slecht door elkaar, ook als „menschenzonen” werden betiteld. Wanneer ik dus bij den schrijver der Gelijkenissen dit meervoud in cap. 39:5; 40:9; 42:2; 64:2 (tweemaal) ontmoet, heb ik het volste recht daaruit te besluiten, dat de gansch algemeene beteekenis van dit meervoud het onmogelijk maakt om bij denzelfden schrijver het enkelvoud als een bijzonderen naam en titel van een goddelijk wezen te willen vinden. Dat dit meervoud met het meervoud van het woord „mensch” afwisselt, is wederom volkomen in harmonie met het spraakgebruik van het Bijbel-Arameesch.

Als conclusie van deze beschouwing der verschillende plaatsen kunnen wij dus stellen: dat de uitdrukking „menschenzoon” in de hoofdst. 37—71, geen titel of naam van den Messias is, wijl 1°. op geen van de plaatsen waar zij voorkomt eenige afwijking van het gewone Arameesche spraakgebruik is te bespeuren, 2°. een pron. demonstr. steeds voorafgaat en dit bij andere ,,namen” van den Messias niet het geval is, 3°. de uit-

drukking niet geopenbaard wordt, doch reeds terstond door Henoch wordt gebezigd als hij een verschijning ziet, waarvan hij nog niet weet dat het de Messias is, en 4°. het meervoud in algemeenen zin voorkomt.

Daar mijne conclusie, na deze studie, dezelfde blijft als die welke ik in mijn eerste artikel trok, moet ik volledigheidshalve nog antwoorden op eene tegenwerping, welke door Prof. v. M. in het midden werd gebracht naar aanleiding van de waarschijnlijkheid daarvan, dat een algemeene uitdrukking als „mensch" tot een „Messiastitel" zou zijn gespecificeerd. Wij doen hetzelfde in ons spraakgebruik, meent hij blz. 183. „Ons spreken, als Christenen over „God", als landbewoners over „de Stad", als Hagenaars over „de Zee" en „het Strand", kan zeer goed anderen bewegen iets te zeggen over „de goden" der heidenwereld, over „steden", „zeeën" en „stranden" in het algemeen. Die anderen mogen daarmede niet geacht worden, ons het recht te betwisten, de woorden *God*, *Stad*, *Zee*, *Strand*, in een zeer bijzonderen zin te bezigen." Deze opmerking is wederom niet op ons geval toepasselijk. Immers, wanneer wij of anderen een woord op deze wijze specificeeren, dan hebben wij in dat geval te doen òf met een verkorte uitdrukking, òf met een begrip dat alleen daarom enger gevat wordt, omdat er geen tweede persoon of voorwerp in de omgeving is waardoor tot eene verkeerde opvatting zou kunnen worden geleid. Een voorbeeld van het eerste leveren b.v. het oude Jatrib in Arabië, sinds eeuwen „al Medina" genoemd (= de Stad, oorspronkelijk heette het „de stad van den gezant Gods"), en „El-Halil" (de vriend) voor Hebron (oorspr. de stad van den vriend Gods n.l. Abraham). Van het tweede geval hebben wij een voorbeeld wanneer wij spreken van „de stad", „de koningin", „het kasteel" enz. Tertium non datur.

Bij het specificeeren van „mensch" tot een Messiasnaam doet zich geen van beide gevallen voor, en de logische waarschijnlijkheid dat zulk een gebruik heeft bestaan is dus niet aanwezig. Wanneer daar nu bij komt dat deugdelijk historische bewijzen ontbreken, dan is eene hypothese die het ontstaan van den Evangelischen Messiastitel op deze specificeering bouwt, zeker niet te handhaven.

Ten einde dit nog beter in het licht te stellen, veroorloof ik mij nog op enkele punten terug te komen die in Prof. van Manen's Naschrift behandeld worden, en die, zoo zij onweersproken blijven, de waarde van het resultaat, dat wij zooeven ten aanzien van Henoch verkregen, zouden kunnen verminderen.

Er was beweerd, dat Jezus de uitdrukking „menschenzoon" nooit kon hebben gebruikt, doch dat dit eene apocalyptische Messiastitel was, die later door Evangeliebewerkers met opzet aan Jezus werd gegeven, en door hen aan die apocalypsen werd ontleend. Het eerste gedeelte van deze hypothese achtte ik onwaarschijnlijk, omdat de uitdrukking „menschenzoon" deel uitmaakte van het alledaagsch Arameesch spraakgebruik; het tweede, wijl ik enkele plaatsen in onze Evangeliën opmerkte die geen goeden zin gaven, zoo wij daar „menschenzoon" als Messiastitel opvatten. Bij beide punten was mijne bewijsvoering echter naar het oordeel van prof. v. Manen geenszins steekhoudend. Bij Matth. 12: 1—8 verzuimde ik te bewijzen dat ik recht had te onderstellen, dat de uitdrukking ὑ. τ. α. werkelijk in de stukken voorkwam die aan ons Evangelie ten grondslag lagen, en niet door den Evangelist was neergeschreven. Hiertegen protesteert hij. Ten onrechte. Ik constateer immers, dat de zin van ὑ. τ. α. op deze plaats niet in harmonie is met de beteekenis die deze woorden op andere plaatsen van het Evangelie hebben. Het verhaal levert naar mijne opvatting een zeer goed en aaneensluitend geheel op. Moet ik nu nog eens afzonderlijk zeggen dat de uitdrukking hier niet van des Evangelisten hand kan zijn? Dit is toch geheel onnoodig en spreekt vanzelf.

De argumenten die ik blz. 156, 157 voor mijne opvatting van dit verhaal gaf, worden in het Naschrift vrijwel onbesproken gelaten. In vs. 6 schijnt prof. v. M. te lezen μειζων (hij geeft het vers althans weer door: Hijzelf (Jezus) is meer dan de tempel). Ik las daar blijkens mijne vertaling μειζον, laat dit slaan op het collectief „mensch", in casu vertegenwoordigd door de discipelen, en krijg aldus een zeer goeden samenhang met het voorgaande vers. Jezus mag niet in parallellisme met David en den tempel van vs. 5 gesteld worden, want hij heeft niet wegens honger gegeten en de wetsbepalingen geschonden. Dit deden de discipelen, en hunne handelwijze

wordt gerechtvaardigd, door de voorbeelden die Jezus aanhaalt.

Wanneer ik in (vers 8) „de menschenzoon is heer van den sabbath" dit menschenzoon op den mensch in het algemeen laat staan, heb ik daartoe geen recht, meent prof. v. M. „omdat ὑ. τ. ἀ. zóó in het N.-T. Grieksch niet voorkomt, *tenzij bij hoogst zeldzame* uitzondering." Maar (zeg ik) hier ligt juist de cardo quaestionis, over deze zeldzame plaatsen is het dat ik handel, en wanneer prof. v. M. nu zelf toestemt, dat die uitzonderingen er zijn, dan heb ik het volste recht den algemeenen zin hier toe te passen, wanneer dat de eenige is die eene goede exegese geeft, en dan — veroordeelt prof. v. M. door deze concessie zijne eigene hypothese, die van de onderstelling uitgaat dat ὑ. τ. ἀ. een apocalyptische Messiasnaam is, die in onze Evangeliën werd opgenoemd, want *gedegradeerd* kan deze uitdrukking nooit zijn.

„Niet ieder kan heer van den sabbath genoemd worden, κύριος is uit den aard der zaak één en niet iedereen" heet het blz. 179. Slechts één kan heer zijn van een leger of van een bezitting; maar van een abstractum dat alle menschen aangaat, van instellingen waaromtrent men kan beslissen of men ze als onvoorwaardelijk erkent of niet, kan natuurlijk zeer goed ieder „heer" genoemd worden. Wil men parallellen, men denke slechts aan het gebruik van *ba'al* in het Hebreeuwsch, van *bel* in het Arameesch (in woorden als beldebaba, heer van vijandige gezindheid, voor „vijand" b.v.) en aan de algemeene beteekenis die κυριος ook in het N.-T. Grieksch heeft.

Prof. van M. meent (blz. 179), dat de strekking van ons verhaal is om aan te toonen wat aan leerlingen van Jezus geoorloofd is, en verklaart dat ook vs. 9—13 (het verhaal van eene genezing op sabbath) met dit doel geschreven is. Ik had in deze verzen dezelfde algemeene strekking geconstateerd die ik in vs. 1—8 vond, en daaruit een argument geput voor den zin van deze eerste pericoop. Tot mijn groote spijt voert prof. v. M. geen enkel argument aan, waarom wij bij vs. 9—13 moeten aannemen dat de strekking van het verhaal zich tot „leerlingen" beperkt. In de verzen zelf zijn zij niet te vinden. Daar staat alleen te lezen, dat Jezus er op wijst, hoe niemand op sabbath een schaap voor eigen oogen zal laten verdrinken, maar het uit het water zal halen en het door dezen

„arbeid" behouden. Zoo is het dan geoorloofd, dat men op sabbath weldoet aan een mensch, want deze gaat toch nog ver boven een schaap. Hier kan men toch waarlijk niet meenen dat alleen „leerlingen" op sabbath wel mogen doen; reeds alleen daarom niet, omdat van hen in deze verzen met geen enkel woord sprake is.

Ik meende in Marc. 2 : 27, 28 een bewijs te vinden voor de juistheid van mijne opvatting van Matth. 12 : 1—8, wijl daar gezegd wordt: de sabbath is om den mensch en niet de mensch om den sabbath. Dit gaat geheel en al niet op, meent Prof. v. M., want v. 27 behoort bij Marcus zeker niet „oorspronkelijk" in het verband thuis. Hij schuift het in, waar het niet hoort. Gesteld dat dit zoo ware, dan is mij dit volkomen onverschillig. Ik beroep mij niet op het „oorspronkelijke" van Marcus, maar op hem zelf en op zijne opvatting van het verhaal, en die heeft toch ook nog eenige waarde voor den waren zin er van. De logica bij Marcus laat ook niet zooveel te wenschen over als wij op blz. 180 lezen. Wanneer men slechts niet Jezus den Messias alléén tot heer van den sabbath maakt, dan sluit alles zeer goed.

Doch al ware dit zoo niet, dan mogen wij niet vergeten, dat men aan oostersche literatuur, als ook deze is, nooit die gestrenge logische eischen mag stellen, die wij, kinderen uit den Grieksch-Romeinschen school, ons zelf gewoonlijk opleggen.

Dit moet men in het oog houden bij Matth. 12 : 32. *Wij* zouden v. 32 daar nooit hebben neergeschreven, maar een oosterling voelt op het punt van logisch verband niet zoo fijn, en is reeds tevreden wanneer er een draad door het geheel loopt. En deze is daar toch waarlijk wel aanwezig. Wanneer mijne verklaring van v. 32 op blz. 181, 182 aangehaald wordt en beweerd wordt dat ik *υ. τ. ἀ.* vertaal als „mensch die geneest", dan plaatst prof. v. M. hierbij de aanhalingteekens geheel willekeurig en schrijft mij eene valsche overzetting toe, waar ik slechts vrij den zin van den tekst (met eigen woorden) weergaf. Dit kon toch op het eerste gezicht duidelijk zijn. Zegt Prof. v. M. dat het geen verschil maakt of men hier „mensch" dan wel „Messias" vertaalt, omdat die mensch die geneest even goed de Godsgezant zoude zijn, die

vervuld is van den heiligen geest en niet gehoond mag worden, dan heeft hij blijkbaar niet recht verstaan hoe het verhaal m. i. moet worden opgevat. Wij hebben hier te doen met het verhaal van een duivelbannerij. Jezus beweert dat hij deze met behulp van een goddelijken geest ten uitvoer bracht, de tegenstanders, dat het Belzebub was die hem hielp. Wat Jezus hierbij zelf heeft gedacht, kunnen wij natuurlijk niet weten; of het werkelijk zóó plaats had, ook niet, doch het verhaal moet toch eenigen achtergrond hebben. En dan wijst alles daarop dat Jezus zich hier op het standpunt plaatst van zijne tegenstanders, om hen op die wijze te leeren den geest Gods te eerbiedigen. Hij ontkent volstrekt niet dat het mogelijk is duivelen uit te werpen (vs. 27) en stelt zich met anderen die dit doen op ééne lijn, alleen met dit verschil dat hij het booze door het goede verdrijft. Wanneer wij dit opmerken, dan zien wij dat hier in het geheel geen sprake is van een heiligen Geest Gods, die Jezus aangeboren was en hem voortdurend vervulde, maar slechts van een oogenblikkelijke machtdaad, met behulp van dien geest verricht.

Ik geef gaarne toe, dat vs. 32 een doublet is van vs. 31, maar houd toch staande dat het bij het voorgaande verhaal behoort en daaruit moet worden verklaard. De Grieksche Evangelist, die den zin van vs. 32 niet begreep, omdat hij in ὑ. τ. ἀ. een Messiastitel zag, redt zich uit den nood door de verschillend luidende slotverzen van de recensies van het verhaal die hij kent, achter elkander te plaatsen, evenals hij b.v. de wonderbare spijziging ook tweemalen mededeelt (Mth. 14 : 17—21 en 15 : 32—38).

Zoolang wij geen duidelijke en sprekende bewijzen hebben voor de hoogst onwaarschijnlijke meening, dat het met den eerbied voor den Godsgezant in het jonge Christendom zoover is gekomen, dat men een vers als dit vs. 32 neerschreef om ieder verlof te geven Jezus te hoonen zooveel hij wilde, mits hij slechts den heiligen Geest eerbiedigde, zoolang is er geen reden aan deze exegese van het vers te twijfelen, daar zij volkomen in harmonie is met den geest van het gansche verhaal.

Matth. 16 : 13 scheen mij reeds terstond een zwakke tekst; daarvan kan ik dus zwijgen.

Om te verklaren hoe Mc. 3 : 28 de uitdrukking υ. τ. ἀ. in het meerv. voor „menschen” voorkomt, wijst prof. v. M. op eenige woorden die wij in het enkelvoud in specifieken zin gebruiken, terwijl het meervoud ruimere strekking heeft. Hij vergeet hierbij, dat krachtens zijne hypothese υ. τ. ἀ. voor Marcus geen gewoon woord kan geweest zijn. Voor hem, den Griek, was het dan een Messiastitel die in de apocalypse als aanduiding van den Messias gebruikt werd. Bezigt hij nu het meervoud voor menschen in het algemeen, dan moet dit hemzelven en zijnen lezers even dwaas hebben geklonken, als dit bij ons het geval zoude zijn wanneer wij alle Nederlanders „Prinsen van Oranje” noemden.

Ik stelde de hypothese, dat Jezus zelf tot het voorkomen van onze uitdrukkingen in de Arameesche Evangelie-bronnen aanleiding kon hebben gegeven, door de wijze van zijn optreden en strijden met de schriftgeleerden (zie blz. 174—176). Hiervan zegt mijn hooggeachte bestrijder: „Twee gissingen voor één, waarvan alleen kan worden gezegd, dat zij mogelijk, doch allerminst waarschijnlijk zijn.”

Wanneer wij ons echter een voorstelling van Jezus willen maken, die eenigen inhoud heeft, dan zal voor dien inhoud toch wel in de eerste plaats in aanmerking komen, dat hij uit kracht van nieuwe inzichten de rechten van den godsdienstigen mensch tegenover het keurslijf der wetsbepalingen verdedigde. En wanneer hij, als veelgeliefde meester door volgelingen omringd, lang aan den aandrang weerstand bood om als Messias op te treden, dan is het toch zoo vreemd niet, dat hij bij zulke gelegenheden zich zelf een „bar naš” genoemd heeft, juist in tegenstelling met dat, wat velen wel van hem verwachtten.

Ja; maar uwe verklaring laat ook niet aan alle verschijnselen recht wedervaren, heet het aan het slot van het Naschrift; want gij hebt onopgemerkt gelaten „dat de uitdrukking in de Petro-Paulinische strooming van de schriften des N.T.s en in andere voortbrengselen der Oud-christelijke letterkunde niet voorkomt.” Dit feit blijft bij uwe onderstelling onverklaard.

Men oordeele. Ik onderstel dat de Evangelische uitdrukking ontstaan is door de Grieksche vertaling van een Arameeschen term, welks beteekenis voor iederen Arameeër helder was,

doch die letterlijk in het Grieksch overgebracht verwarring stichtte. De Griek werd uit die verwarring gered door zijn lectuur van de apocalypse, waar hij de uitdrukking ook vond in verband met den Messias; hij zag niet al te nauw toe, identificeerde de beteekenis en noemde zoodoende Jezus als Messias ὑ. τ. ἀ. Nu werpt men mij tegen, dat andere Oud-Chr. stukken en de Petro-Paulinische strooming van het N. T. de uitdrukking niet kennen. Neen, natuurlijk niet, zeg ik, want onze uitdrukking is verkeerd begrepen Arameesch en gaat op eene uitdrukking uit die taal terug. Daar ik nu nooit gehoord heb, dat de geschriften van de Petro-Paulinische strooming op grond van Arameesche bronnen vervaardigd zijn, is de tegenwerping juist een sterk argument voor mijn stelling. In stukken die op Arameesche origineelen of bronnen teruggaan vinden wij de uitdrukking, in andere niet. Kan men zich schooner verklaring denken?

De hypothese van Dr. H. L. Oort en Prof. v. M. huldigt de meening, dat „mensch" eenmaal een Arameesche Messiastitel geweest is, en houdt daardoor geen rekening met het Arameesch spraakgebruik, wanneer zij ontkent dat Jezus zelf aanleiding tot den Evangelischen Messiastitel ὑ. τ. ἀ. kan hebben gegeven.

Daar deze schijnbare kleinigheid mij voor eene positieve kennis van de hoedanigheid van Jezus optreden van veel gewicht voorkomt, heb ik er prijs op gesteld, de mijne, die dit wel doet, tegen de ingebrachte bestrijding nog eens nader te verdedigen.

Strassburg i. E., Aug. '94. Dr. B. D. EERDMANS.

MATTHEUS VII, 7—11.

De parallelle plaats Lc. XI, 9—13 blijve buiten bespreking. Immers de „heilige geest” bij Lc. zal wel een philosofeerende verbetering (?) zijn van de „goede dingen” welke men bij Mtth. vindt, en dus moet deze laatste lezing voor de meer oorspronkelijke gehouden worden. Wij blijven daarom bij Mtth.

Het komt mij voor dat de synodale vertaling veel beter hadde gedaan, αἰτεῖτε (v. 7) en αἰτοῦσιν (v. 11) door „vraagt” en „die vragen” dan door „bidt” en „die bidden” terug te geven. Een exegetiseerende vertaling is volstrekt niet altijd af te keuren; maar waarom zonder noodzaak daarvan gebruik gemaakt? En hier is zij niet alleen onnoodig, maar storend.

Immers v. 7 geeft drie voorbeelden van gevallen waar eigen inspanning noodig is om tot een doel te geraken. Hetgeen ik mis moet ik zoeken, om binnengelaten te worden moet ik aankloppen, en zoo ook moet ik vragen om te kunnen ontvangen. Het parallellisme is volmaakt. Daarbij is de ophooping van voorbeelden gerechtvaardigd; zij geeft den indruk dat het hier geldt een regel voor velerlei toepassing vatbaar, een belangrijke, dien men wel zal doen in het oog te houden. Voeg echter in den geest „God” achter „vraagt” — en dit doet gij door middel van uwe vertaling „bidt” — dan is het gedaan met het parallellisme, door de onmogelijkheid bij „zoekt” en „klopt” nog iets te denken. Of wilt ge toch hier ook „God” erbij denken — „zoekt bij God”, „klopt bij God aan” — dan wordt de ophooping de platheid zelve; zoeken en aankloppen beteekenen niets anders dan bidden in beeldspraak uitgedrukt; er wordt drie keer achter elkander

„bidt" gezegd, en wel de eerste keer zonder beeldspraak, en daarop tweemaal metaphorisch. Ware de orde omgekeerd, dan zou het er nog kunnen doorgaan. Maar zoo is het de lafheid zelve.

Ik stel het geenszins als eene onmogelijkheid, dat iets in den Bijbel slecht geschreven zou kunnen zijn. Maar het is hier het geval niet. De schrijver heeft „vraagt" en niet „bidt", en het is alleen de vertaling die er iets zoo zeer plats van maakt.

Hoe de vertaler daaraan gekomen is, ligt niet in het duister. De context maakt van de vermaning tot eigen inspanning van v. 7 eene vermaning tot vragen aan God, tot bidden dus, met het vertrouwen dat men op deze wijze ontvangen zal (N. B. in de onderstelling dat men „goede dingen" vraagt; een kind zal toch, gedreven door den honger, zijnen vader niet om eenen steen vragen). Op grond van dien context heeft men ten allen tijde in onze vijf verzen eene aansporing tot bidden gelezen, en vertalers hebben kunnen meenen de bedoeling van het stuk beter te doen uitkomen door „bidt" in de plaats van „vraagt" te schrijven. Het is echter eene fout; want, al moge het stuk in zijn geheel het bidden bedoelen, het eerste lid van v. 7 spreekt daarom niet van bidden, maar geeft het eerste van de drie voorbeelden van eigen werkzaamheid, waaruit *verder* de moraal getrokken wordt, dat wij God moeten vragen om de goede dingen, welke wij van hem wenschen te ontvangen.

Deze moraal nu staat velen niet aan, evenmin als de gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter in Lucas XVIII. Dit is best te begrijpen; maar het is geen reden om te trachten het stuk te vergeestelijken, b. v. door een beroep op Mtth. VI, 7, 8. Het valt, dunkt mij, niet te loochenen dat deze laatste verzen een anderen geest, of een eenigszins anderen geest, ademen dan ons stuk, al moet erkend worden, dat een motief in beide plaatsen is het vertrouwen in de liefde Gods. Toch is er verschil, en het gaat niet aan dit uit te wisschen door den geest van Mtth. VI, 7, 8 te leggen in Mtth. VII, 7—11. Waarom men het zich toch veroorlooft? Ik meen

dat, voor een groot deel ten minste, een instinctmatige zucht om in de woorden aan Jezus toegeschreven iets te lezen waarmede men persoonlijk instemt, de schuldige moet heeten. Daarbij komt zonder twijfel het vooroordeel dat men met woorden van Jezus te doen heeft, en dat Jezus zichzelf, in belangrijke zaken, niet kan tegengesproken hebben.

Zoodoende krijgt men slechte exegese. Gesteld dat wij van twee uitspraken wisten dat zij beide van Jezus afkomstig zijn, terwijl die twee uitspraken niet met elkander klopten, dan zouden wij daaruit moeten afleiden, dat Jezus bij twee verschillende gelegenheden zichzelf niet gelijk gebleven is. Maar louter willekeur zou het zijn, in de eene van de twee uitspraken, tegen den zin der woorden in, een bedoeling te leggen afgeleid uit de andere uitspraak.

Trouwens, het gestelde geval kan zich niet voordoen, want een stellig bewijs dat een bepaald gezegde — laat staan de vorm daarvan — van Jezus afkomstig is kan nooit gegeven worden.

Aan den anderen kant mag niet, alleen uit de tegenstrijdigheid van twee woorden, afgeleid worden dat, of één van beide, of beide *niet* van Jezus kunnen zijn. Dit is ook willekeur, evenals het volmaakt willekeurig is het een of ander gezegde aan Jezus te ontzeggen, omdat men er niet in slaagt, het op eene voor zichzelf smakelijke wijze te spiritualiseeren. Jezus was niet gehouden aan *ons* ideaal te beantwoorden. Dat er ten allen tijde door bijna allen in dit opzicht verschrikkelijk gezondigd is, en dat er nog geen einde aan dat zondigen gekomen is, moet erkend worden.

Laat ons dezen regel vaststellen: bij de verklaring van uitspraken welke het N. T. aan Jezus toeschrijft, doet de vraag of ze al dan niet werkelijk van Jezus zijn niets ter zake. Naar hetgeen Jezus heeft gezegd vragen wij in dit geval niet, maar enkel naar hetgeen in den text staat. En natuurlijk, wat er staat staat er, of het ons behage of niet.

Nu dan, de verzen Mtth. VII, 7—11, zooals wij ze bezitten, zijn een aansporing tot het vragen van goede dingen aan God, in het vertrouwen dat Zijne liefde ze ons schenken zal. Het staat vrij, deze vermaning onbelangrijk, zelfs flauw te vinden; het staat niet vrij, iets anders daarvan te maken.

Op zichzelf genomen is echter v. 7 volstrekt niet flauw, het is een zeer wijs gezegde, dat verre van misplaatst zou zijn onder de beste gedeelten van het Boek der Spreuken. Het is niet „specifiek" christelijk, maar verliest daardoor, in mijne schatting ten minste, niets van zijn waarde; dat de christen het beter en op hoogere dingen toepasse dan de niet-christen.

De context alleen geeft aan dat vers de beteekenis van een driemaal herhaald „bidt", in den zin van „vraagt aan God", dus „vraagt biddend" (vg. Mc. XI, 24; Mtth. XXI, 22).

Aan den anderen kant is het opmerkelijk, dat de verzen 9—11, op zichzelf beschouwd — ik bedoel buiten verband met 7, 8 — niet zijn een aansporing om niet na te laten God om goede dingen te vragen, maar eene om, God vragende, op zijne liefde te vertrouwen. Voorstanders of niet van het vragen aan God, moeten wij erkennen dat hier een innig godsdienstig *gevoel* aan 't woord is.

Wij hebben dus deze merkwaardige feiten: vs. 7, op zichzelf, een zeer beachtigingswaardige wenk, volstrekt niet flauw; vs. 9—11, op zichzelf, de uiting van innig godsdienstig gevoel, volstrekt niet flauw; de verbinding van beide, een zeer flauw geheel!

De vraag dringt zich op, of die verbinding niet willekeurig is geschied. De zaak is natuurlijk niet met zekerheid uit te maken; maar hoogstwaarschijnlijk komt het mij voor, dat hetgeen wij, eensdeels v. 7, anderdeels v. 9—11 lezen, eenmaal afzonderlijk heeft bestaan, en dat iemand, die beide gezegden kende, ze heeft vereenigd, zoodat v. 7 de beteekenis verloor van eene aansporing tot eigen inspanning, en in v. 9—11 de nadruk werd weggenomen van het vertrouwen op God's liefde, om geplaatst te worden op de noodzakelijkheid goede dingen aan God te vragen.

Dat zulke willekeurige verbindingen hebben plaats gehad, lijdt geen den minsten twijfel. Bij voorbeeld, springt het in het oog dat Mtth. VI, 1—6 en 16—18 bij elkander behooren, terwijl v. 7—15 een afzonderlijk stuk is, zeer verkeerdelijk daartusschen ingelascht, omdat daar ook van bidden sprake is. Het is evengoed mogelijk dat in VII, 7—11 een samenkoppeling gevonden wordt van twee in werkelijkheid aan elkander vreemde uitspraken. Wie dan de fout gemaakt heeft,

de redacteur van ons evangelie, de bron door hem gebruikt, iemand nog vroeger, is een vraag zonder eenig belang. Alleen moet opgemerkt worden, dat, waarschijnlijk, vs. 8 zou zijn ontstaan door het feit zelf van de samenkoppeling van 7 met 9—11.

Is mijne onderstelling juist, dan geeft zij ons deze winst, dat het op zichzelf flauwe stuk, Mtth. VII, 7—11, ons twee oud-christelijke uitspraken bewaard heeft, misschien terecht door de overlevering aan Jezus toegeschreven, en in geen geval van waarde ontbloot.

C. G. CHAVANNES.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Dr. W. H. Kosters, *Het Herstel van Israël in het Perzische Tijdvak*, 1894.

In 586 zonk het oude Israël ineen, maar straks vinden wij een nieuw Israël. Hoe was dat nieuwe Israël ontstaan?

Ziedaar eene vraag, waarop tot voor korten tijd vrij algemeen het volgende geantwoord werd: Spoedig na de verovering van Babylonië gaf Cyrus den Joodschen ballingen verlof om naar hun land terug te keeren. Dientengevolge togen in 537 onder aanvoering van Zerubbabel velen naar Jeruzalem, waar zij in het tweede jaar na hunne aankomst, d. i. in 536, de grondslagen legden van een nieuwen tempel. Zij moesten echter wegens vijandelijkheden der Samaritanen hunnen arbeid staken tot het tweede jaar van Darius Hystaspis, d. i. tot 520. Toen werd het werk met kracht hervat en in 516, d. i. in het 6de jaar van Darius Hystaspis, was de tempel voltooid. De jonge kolonie werd in het 7de jaar van Artaxerxes Longimanus, d. i. in 458, versterkt door de komst van Ezra met eene schare van ballingen uit Babylonië, terwijl eindelijk in 445, d. i. in het 20ste jaar van den genoemden vorst, Nehemia naar de heilige stad kwam, die hij met muren versterkte.

Dit was de gewone voorstelling van den gang van zaken, waaraan de meeste mannen van gezag hunne goedkeuring schonken. Alleen ontkenden o. a. Schrader, Kuenen en Stade, dat reeds onder Cyrus een nieuwe tempel gegrondvest was; maar overigens bleven zij aan de traditie getrouw. Vernes [1]), die waarschijnlijk achtte, „que, à la faveur de circonstances poli-

---

1) Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane.

tiques assurant la tranquillité matérielle, Jérusalem et sa banlieue se soient repeuplées peu à peu par l'effort constant d'une population laborieuse, au quel cas nous devrions voir dans Zorobabel le chef des Judéens, restés en Palestine", werd door Kuenen [1]) nauwlijks eene ernstige bestrijding waardig gekeurd; wat begrijpelijk is, als men weet, dat Vernes zijne stelling volkomen weerloos gelaten had. Een gelijk lot ondergingen de Saulcy [2]), Havet [3]), Imbert [4]) en Bellangé [5]), die Zerubbabel's tocht onder Darius Hystaspis of onder Darius Nothus (424—404) plaatsten, terwijl zij Ezra en Nehemia tot de regeering van Artaxerxes Mnemon (404—359), zoo niet tot die van Artaxerxes Ochus (359—338), brachten. Beter ging het van Hoonacker [6]), die een schitterend pleidooi leverde voor de verplaatsing van Ezra's expeditie naar het 7de jaar van Artaxerxes Mnemon, d. i. 48 jaren na Nehemia's komst te Jeruzalem; doch ook zijn gevoelen werd door Kuenen te licht bevonden.

Wie echter mocht meenen, dat men zich nu rustig aan de traditie kon houden, vergiste zich. In 1892 gaf van Hoonacker [7]) een geschrift in 't licht, waarin hij zijne hypothese tegen Kuenen verdedigde, en eerlang vond hij een bondgenoot. Te onzent toch stelde de geleerde Kosters een onderzoek in naar de samenstelling der boeken Ezra en Nehemia en naar de waarde der daarin voorkomende berichten. Dit onderzoek leerde hem, dat van Hoonacker met recht Ezra's expeditie na Nehemia's komst te Jeruzalem plaatste. Bovendien echter kwam hij tot de overtuiging, dat Vernes' stelling zeer goed te verdedigen was, weshalve hij aannam te bewijzen, dat:

1°. in Palestina achtergebleven Israëlieten den tempel herbouwden,

2°. Nehemia met in Palestina achtergebleven Israëlieten de muren van Jeruzalem herstelde en

---

1) De chronologie van het Perzische tijdvak der Joodsche geschiedenis.

2) Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie.

3) La modernité des prophètes (Revue des deux mondes, Tome 94).

4) Le temple reconstruit par Zorobabel (Extr. du Muséon, années 1888—1889)

5) Le Judaïsme et l'histoire du peuple juif.

6) Néhémie et Esdras, Nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration (Extr. du Muséon, année 1890).

7) Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II.

3°. eerst daarna eene karavaan van ballingen — onder Ezra — van Babylonië optoog ter heilige stad.

Hij heeft getracht dit bewijs te leveren in een boek, dat eene gewichtige gebeurtenis in de geschiedenis der inleiding op het O. T. mag heeten en dat misschien belangrijke gevolgen zal hebben. Dat het echter naast veel probabels ook veel disputabels bevat, hoop ik aan te toonen.

Onder Cyrus teruggekeerde ballingen hebben den tempel van Jeruzalem herbouwd. Dus luidt de traditioneele stelling, die door prof. Kosters bestreden wordt. Hoe weinig vertrouwen het eerste gedeelte van Ezra, waarop de gewone voorstelling omtrent den herbouw des tempels berust, verdient, zal reeds dadelijk blijken uit Ezra 3 : 8—13; waar bericht wordt, dat in het 2de jaar van Cyrus een aanvang gemaakt werd met de restauratie van het heiligdom, terwijl Haggaï en Sacharja ben Iddo leeren, dat eerst in het 2de jaar van Darius Hystaspis de grondslagen van een nieuwen tempel werden gelegd.

't Was hem reeds bij voorbaat toegegeven door Schrader, Kuenen en Stade; maar niemand hunner had daarom in twijfel getrokken, dat onder Cyrus een terugkeer van Israëlietische ballingen had plaats gehad. Hun schijnt volkomen duidelijk geweest te zijn, dat men later den aanvang van den herbouw des tempels van Darius naar Cyrus verlegde. Immers dat de gerepatriëerde Israëlieten eerst onder Darius aan een herstelling van het heiligdom dachten, was zóó ergerlijk, dat men deze voorstelling noodzakelijk moest wijzigen, vooral sedert zich met of zonder recht de meening gevestigd had, dat Cyrus bepaald om den tempel te herbouwen de ballingen had laten gaan.

Toch, hoe eenvoudig dit klinken moge, ik begrijp, dat prof. Kosters hiermede slechts half tevreden is. Het mag op zijn minst zeer vreemd genoemd worden, dat onder Cyrus teruggekeerden eerst onder Darius aanstalten maken tot het heilige werk. Het blijft vreemd, al ontkent men ook de echtheid van Cyrus' edict zooals het daar ligt; want heeft Cyrus den joden verlof gegeven om te repatriëeren, dan zal hij hun den tempelbouw zeker niet verboden hebben, al heeft hij hun dien ook niet geboden. Hoe is het dan mogelijk, dat zij tot Darius gewacht hebben? De herbouw van den tempel moest hunne eerste gedachte zijn.

Hebben zij zelfs geen poging aangewend? Het is zóó vreemd, dat ik met prof. Kosters zeg: Is onder Cyrus geen aanvang gemaakt met den tempelbouw, dan moet inderdaad ernstig in twijfel worden getrokken, of onder Cyrus ballingen zijn teruggekeerd.

Doch is het eene uitgemaakte zaak, dat niet vóór 520 een aanvang werd gemaakt met den herbouw van het heiligdom? Ik meen met van Hoonacker, dat Haggaï en Sacharja ben Iddo het getuigenis van Ezra 3 : 8—13 bevestigen.

De plaats, die het eerst in aanmerking komt, is Hagg. 2 : 18, waar wij lezen:

שימו נא לבבכם מן היום הזה ומעלה מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יסד היכל יהוה שימו לבבכם:

Van Hoonacker vertaalt dit vers aldus: Let toch op hetgeen geschied is van dezen dag en hooger op, van den 24sten der 9de (maand van 520) *tot* den dag, waarop de tempel van Jahwe gegrondvest werd enz.

Daarentegen meent Kosters te moeten overzetten: Let toch op hetgeen geschied is van dezen dag en hooger op, van den 24sten dag der 9de (maand van 520), *van* den dag, waarop de tempel van Jahwe gegrondvest werd enz.

Wat prof. Kosters tegen de vertaling van van Hoonacker aanvoert, schijnt overtuigend. Om te zeggen, wat van H. hem zeggen laat, had de profeet volgens dr. K. moeten schrijven: מן .... ועד. Maar is dat zeker? Het is logisch zeer juist, dat men afdalend van het heden naar het verleden zegt: ... מן, למן: te rekenen van nu af tot van toen af. Weet dr. K. ééne plaats, waarin afgedaald wordt van het heden naar het verleden en waarin מן ... ועד gebruikt wordt? Het wil mij voorkomen, dat van H. zich op Deut. 4 : 32 had kunnen beroepen, waar m. i. vertaald moet worden: Vraagt toch naar de dagen die vóór u geweest zijn *tot* op den dag, dat God den mensch op de aarde geschapen heeft. In allen gevalle zij men met למן voorzichtig. Hoe dikwijls men daarvoor ook מן gebruiken kan, er zijn uitzonderingen. Men denke aan למרחוק, waarvoor men dikwijls even goed מרחוק zeggen kan; maar dat in 2 Sam. 7 : 19 en 1 Kron. 17 : 17 zelfs van de toekomst gebruikt wordt: *usque in longinquum.*

Bij dezen stand van zaken is het veiliger te vragen, welke vertaling in den contekst past.

Tegen de vertaling nu van prof. K. heb ik twee bedenkingen: 1°. verwacht men na de nadere bepaling van היום הזה (door den 24sten Kislev van 520) ook eene nadere bepaling van מעלה, aan welke verwachting van Hoonacker's vertaling voldoet;

2°. indien Kosters' vertaling juist ware, dan zou de 24ste Kislev van 520 de dag zijn, waarop de tempel gegrondvest werd. In dat geval echter moet men denken aan „die feierliche Grundsteinlegung" van het heiligdom, gelijk Stade zegt. Deze geleerde toch meent, dat van 24 Elul, toen Zerubbabel en Jozua kwamen ויעשו מלאכה בבית יהוה, tot 24 Kislev slechts opruim-bezigheden verricht werden. Eerst op den 24sten Kislev „erfolgte die feierliche Grundsteinlegung des Tempels". Maar waarom zou Haggaï den beteren tijd laten beginnen met het feit dier „feierliche Grundsteinlegung"? Haggaï schrijft het misgewas der laatste jaren toe aan de traagheid der Israëlieten. Hieraan kwam op 24 Elul een einde. Toen was dus de *oorzaak* van Israëls ellende weggenomen. Sedert is Israël rein, sedert zijn ook de blijde profetieën begonnen. Volgens de profeten toch verandert Jahwe zijn gedrag ten opzichte der menschen, als dezen hun gedrag wijzigen jegens hem. Stade echter laat Haggaï de vreemde meening koesteren, alsof Jahwe met het veranderen van zijn gedrag ten opzichte van de Israëlieten gewacht zou hebben op eene plechtigheid. Was Jahwe zoo gesteld op „Feierlichkeiten"? Of wilde Jahwe eens zien, of het den Israëlieten ernst was? Maar dan had hij nog wel een weinig langer kunnen wachten.

Doch — zal men zeggen — Haggaï laat toch op 24 Kislev den beteren tijd beginnen. Zeker, maar men zoeke de reden daarvan allerminst in eene vermeende „feierliche Grundsteinlegung des Tempels" op dien datum, maar in het eenvoudige feit, dat de *gevolgen* van het op 24 Elul genomen besluit eerst later zichtbaar konden worden. Dit zal aanstonds worden aangetoond.

Aanvaarden wij nu van Hoonacker's vertaling, dan moet nog uitgemaakt worden, wat met den dag der grondvesting des tempels bedoeld is: 24 Elul 520 of de dag van Ezra 3 : 8—13. 24 Elul 520 is weinig waarschijnlijk. Zoodra toch als men van

Hoonacker's vertaling goedkeurt, moet men in den dag, waarop de tempel gegrondvest werd, eene nadere bepaling van מעלה zien. Maar in Hagg. 2 : 15 wordt met מעלה duidelijk gewezen op eene periode, die aan den pas met kracht aangevatten arbeid voorafging. Blijkbaar nu is Hagg. 2 : 18 eene plechtige herhaling van Hagg. 2 : 15, en dan kan met den dag der grondvesting van den tempel slechts een dag bedoeld zijn, vallende vóór 24 Elul 520.

Prof. Kosters echter wil, zoo van Hoonacker's vertaling juist mocht zijn, alleen van dien laatsten dag weten. Naar hij zegt, eischt zijne opvatting van Hagg. 2 : 10—19 dat. Omgekeerd, meen ik, dat alleen de vooropgevatte meening, als zou in Hagg. 2 : 18 de 24ste Elul van 520 bedoeld zijn, hem kon brengen tot zijne opvatting van Hagg. 2 : 10—19, die m. i. minder juist is. Volgens dr. Kosters wordt in Hagg. 2 : 10—19 geleerd: „de verontreinigende kracht van het onreine is veel sterker dan de wijdende kracht van het heilige; de slip, waarin heilig vleesch is gedragen, maakt hetgeen zij aanraakt, niet heilig; maar hij, die iets onreins heeft aangeroerd, b.v. een lijk, maakt hetgeen hij aanraakt, onrein. Zoo is het ook met dit volk, zegt de profeet, d. i. ook dit volk ondervindt, dat de verontreinigende kracht vau het onreine sterker is dan de wijdende kracht van het heilige. Dit ondervinden zij, blijkens vs 19, in het voortduren van het misgewas. Hiermede wijst Haggaï terug naar zijne vroegere prediking, 1 : 5—11, waarin hij gezegd heeft, dat de mislukking van den oogst, waaronder zij lijden, de straf is voor het niet herbouwen van den tempel. Onmiddellijk na die prediking zijn de joden met den bouw begonnen en heeft Jahwe hun de belofte gegeven: ik ben met u, 1 : 12—14. Wanneer nu drie maanden later de ellende nog niet geweken is, en de profeet, blijkbaar naar aanleiding daarvan, zijn vertoog houdt, dat de werking van het onreine sterker is dan die van het heilige, dan dient blijkbaar dit vertoog om de bouwlieden te bemoedigen: indien met den aanvang van den herbouw van den tempel niet terstond de straf heeft opgehouden, die het gevolg is hunner traagheid, dan moeten zij daarom den moed niet verliezen; de voortdurende ellende is nog de nawerking van het vroeger gepleegde verzuim; maar van nu af zal Jahwe zegenen".

Volgens dr. Kosters geeft derhalve Haggaï in 2 : 10—19 eene verklaring van het karakter der periode, die verloopen is sedert op zijne aansporing Zerubbabel en Jozua aan den arbeid togen, 1 : 14. Maar, gelijk ik reeds opmerkte: men kan dit alleen in Hagg. 2 : 10—19 zoeken, als men van te voren vaststelt, dat met den dag der grondvesting des tempels 24 Elul 520 is bedoeld. Immers:

1° staat in 2 : 19 niets van een voortdurend misgewas. De profeet vraagt: is er nog zaad (om te zaaien) in de schuur? En hij bedoelt blijkbaar: zaait het dan nog, want Jahwe zal u zegenen. Zelfs de wijnstok en de vijgeboom en de granaatappelboom en de olijfboom, die niet gedragen heeft, zal door Jahwe gezegend worden. Vruchtbare tijden zijn aanstaande. Daarom: zaait, wat gij zaaien kunt. Op den 24sten Kislev is men in Palestina midden in den zaaitijd. Men begrijpt nu reeds, dat

2° het niemand in de gedachte kon komen om te klagen, dat in spijt van den arbeid aan den tempel sedert den 24sten Elul geen einde aan de ellende gekomen was, want spoedig na dien 24sten Elul viel de winter in. Verbeeldt u nu menscgen, die moedeloos worden, omdat er in den winter niets groeit! Is er nu geen reden om over voortdurend misgewas te klagen, dan kan

3° de profeet moeilijk een vertoog houden: deze voortdurende ellende is nog de nawerking van het vroeger gepleegde verzuim, gelijk gij vooraf hadt kunnen weten, als gij gedacht hadt aan de priesterlijke thora, dat de werking van het onreine sterker is dan die van het heilige. Aangezien er nu geen reden was om op zulk een priesterlijke thora te wijzen, mogen wij vermoeden, dat er ook niet op gewezen wordt, en inderdaad geven

4° de priesters in 2 : 11—14 eene gansch andere thora dan prof. Kosters wil. Er staat in 2 : 11—14 niet, dat de verontreinigende kracht van het onreine *sterker* is dan de wijdende kracht van het heilige. Er staat veel meer. Wie onrein is, verontreinigt alles. En zoo is ook het offer der Israëlieten onrein geweest, omdat zij zelf onrein waren wegens hunne traagheid in het bouwen van den tempel. Dat offer — anders eene heilige handeling — kon hen, onreinen, niet rein maken. Om-

gekeerd, nu zij onrein waren, werd ook hun offer verontreinigd. Het was Jahwe een gruwel. Zoo is het gekomen, dat in spijt van hunne offers en van al hunne heilige handelingen de Israëlieten gestraft zijn met misgewas, met brandkoren, met honigdauw en met hagel, 2:16 en 17. Zij mogen dus voor het vervolg gewaarschuwd zijn: van hunne trouw in den arbeid aan het huis van Jahwe hangt alles voor hen af. De periode, die achter hen ligt, leert duidelijk, dat geen offers baten, als men onrein is door 't verwaarloozen van Jahwe's huis. Dat zij dan die periode in gedachtenis houden, opdat zij nimmer vertragen in den arbeid, dien zij nu krachtig hebben aangevat, steen leggende op steen, en opdat zij ook behoed blijven voor de ellende, die hun deel was, eer zij steen legden op steen aan den tempel van Jahwe, d. w. z. eer zij ernst maakten met den herbouw van het heiligdom. Tengevolge van den arbeid sedert 24 Elul begint nu, met den nieuwen zaaitijd, eene betere periode. Heeft de profeet op den 1sten dag der 6de maand, toen de korenoogst reeds lang was afgeloopen en de schraalheid van den wijnoogst reeds was te voorzien, terugziende op het jongste oogstjaar, verkondigd, wat de reden was van de ellende der Israëlieten, hij laat, nu de nieuwe zaaitijd is aangebroken, een juichtoon hooren: Is er nog zaad om te zaaien in de schuur, zaait dan nog, want Jahwe zal u zegenen! Maar hij acht zich tevens verplicht om de Israëlieten te waarschuwen voor het vervolg. Houdt de periode in gedachtenis, die achter u ligt. Die periode wordt in het verleden begrensd door de grondvesting van den tempel. Welke dag is daarmede bedoeld? Na het opgemerkte moet daarmede bedoeld zijn een dag, vallende vóór den 24sten Elul 520, en nu mogen wij waarlijk van geluk spreken, dat ons het bericht van Ezra 3:8—13 bewaard is gebleven. Anders toch zou ons Hagg. 2:18 vrij duister zijn.

Nu is ons ook duidelijk geworden, waarom Haggaï in 2:15 de aandacht vestigt op eene periode vóór 24 Elul, terwijl hij in 2:18 deze periode verlengt met drie maanden. De *oorzaak* der ellende van de Israëlieten is gelegen in de traagheid, die zij openbaarden van 536 tot 24 Elul 520; maar de *gevolgen* hunner verandering knnnen eerst zichtbaar worden na 24 Kislev. Vermoedelijk werden op dien dag offers gebracht voor

het aanstaande gewas, en bij die gelegenheid gevoelde Haggaï zich geroepen om uit te spreken, waarom die offers vroeger vergeefsch waren, waarom zij nu zullen worden aangenomen.

Bezien wij nu Sach. 8 : 9.

Daar lezen wij:

כה אמר יהוה צבאות תחזקנה ידיכם השמעים בימים
האלה את הדברים האלה מפי הנביאים אשר ביום
(מיום : LXX) יסד בית יהוה צבאות ההיכל להבנות:

Dit beteekent: Zoo spreekt Jahwe der heirscharen: dat sterk zijn de handen van u, die in *deze* dagen *deze* woorden hoort uit den mond van de profeten, die er (reeds) waren op (die er geweest zijn van, LXX) den dag, waarop het huis van Jahwe der heirscharen, de tempel, gegrondvest werd om gebouwd te worden.

Zooeven, 8 : 1—8, heeft Sacharja blijde beloften doen hooren. Hij wekt nu de Israëlieten op om op deze woorden te vertrouwen. Zij komen uit den mond van profeten, die er reeds waren op den dag, waarop het huis van Jahwe gegrondvest werd. Blijkbaar bedoelt Sacharja daarmede: ik en mijne medestanders zijn geen profeten van gisteren, wier geloofwaardigheid nog moet blijken. Integendeel: gij kent ons sinds lang, en eerst in deze dagen hebben wij deze (blijde) woorden doen hooren. Dit sluit in, dat zij vroeger andere (bestraffende) taal hebben gesproken. Welnu, hoe geloofwaardig zij waren, is gebleken. Hunne sombere profetieën zijn alle uitgekomen, want vóór deze dagen is er ellende geweest. Zoo goed echter als gedurende langen tijd onze bestraffende profetieën geloofwaardig gebleken zijn, moogt gij thans onze blijde woorden gelooven. Vertrouwt slechts op ons, wij hebben u nooit nog bedrogen.

En weêr zou Sach. 8 : 9 vrij duister voor ons zijn, indien wij Ezra 3 : 13 misten. Nu echter wordt het ons volkomen helder.

Ik onderwerp deze exegese van Sach. 8 : 9 met goed vertrouwen aan het oordeel van prof. Kosters. Natuurlijk heeft hij eene andere verklaring van Sach. 8 : 9. Zij is het gevolg hiervan, dat hij het woordje אשר heeft voorbijgezien, weshalve hij vertaalt: dat sterk blijven de handen van u, die in deze dagen deze woorden hoort uit den mond der profeten,

ten dage (sinds den dag, LXX) dat het huis van Jahwe der heirscharen, de tempel, ten herbouw gegrondvest werd.

Wij concludeeren: zoowel Haggaï als Sacharja ben Iddo pleit krachtig voor de geloofwaardigheid van Ezra 3 : 8—13.

Met de erkenning van de geloofwaardigheid van Ezra 3 : 8—13 wordt ons vertrouwen op het eerste gedeelte van Ezra in het algemeen grooter. Toch is het mogelijk, dat er berichten in voorkomen, die weinig geloof verdienen. Volgens prof. Kosters nu is dat inderdaad het geval. Om te beginnen, zal Ezra 3 : 1—7 aan groote bedenking onderhevig zijn. De exulanten handelen hier naar de voorschriften van een wetboek, dat eerst veel later werd ingevoerd. Wie wil dat ontkennen? Maar daarom kan de eigenlijke zaak, welke hier bericht wordt, nog wel juist zijn. Ja, als dr. Kosters vraagt, of het waarschijnlijk is, dat de offerdienst te Jeruzalem tot Cyrus toe gestaakt is geweest, dan antwoord ik: Inderdaad dat acht ik zeer waarschijnlijk, en wel om de eenvoudige reden, dat Jeruzalem ontvolkt was. Daar en in andere verwoeste Judeesche steden mochten zich nog arme Judeërs ophouden, die weinig te verliezen hadden, de andere in het land gebleven joden zochten andere plaatsen op. Gedalja maakte Mizpa tot zijne residentie, en om hem verzamelden zich velen, gelijk velen daar en in de omliggende steden gebleven mogen zijn. Herhaaldelijk lezen wij de klacht, dat Jeruzalem en ettelijke andere steden van Juda eenzaam zijn. En dat spreekt ook wel vanzelf, als wij bedenken, dat na den val van Jeruzalem gansche scharen van vreemden in het geteisterde land vielen, waar zij alles plunderden, waar zij zich vestigden in de vruchtbaarste streken. Bitter zijn de klachten van Ezechiël en van den dichter der klaagliederen over het gedrag der vreemden, vooral van de Edomieten. Bovendien verspreidden Israëlitische benden schrik in den lande [1]). Wie was nog veilig in de verwoeste steden? Wie nog iets had, die vluchtte voor de plunderende benden naar andere plaatsen, die gespaard gebleven waren of hij zocht een toevlucht bij de Noord-Israëlitische broeders.

1) Dezen hielden zich in de woeste plaatsen op, Ez. 33 : 23 sq. Uit deze plaats blijkt, dat *bewoner van woeste plaatsen* dezelfde beteekenis had als: *afgodendienaar, vrouwenschender, plunderaar.*

Men ziet: ik loochen allerminst, dat vele Judeërs in Palestina achterbleven; ik ontken alleen, dat wij hen te Jeruzalem en in de verwoeste steden van Juda hebben te zoeken. Dat de toestand nu in Palestina beter werd vóór Cyrus, is moeilijk aan te nemen. Babylonië demoraliseerde meer en meer onder Nebukadrezar's opvolgers, en zoo hadden de vreemde indringers en de Israëlitische roovers in Palestina vrij spel. Hoe moeten de Joden in Palestina gejuicht hebben, toen Cyrus tegen Babel optrok, wat hun een krachtiger bestuur voorspelde! want wat zij te wenschen hadden, was juist verlossing van het zwakke bestuur van Babel, waardoor zij overgeleverd waren aan plunderende benden van Edomieten en dergelijken. Het wil mij dan ook voorkomen, dat de jubel van Deutero-Jesaja die is van een Palestijnschen jood. Maar in allen gevalle moeten de Palestijnsche joden Cyrus met vreugde begroet hebben, en het is zeer waarschijnlijk, dat hij op hun verzoek een einde gemaakt heeft aan den droevigen toestand in Juda, dat hij in 't algemeen gunstige bepalingen voor de joden gemaakt heeft.

Wij concludeeren: het is zeer waarschijnlijk, dat niet vóór Cyrus de offerdienst te Jeruzalem is hersteld.

Ons vertrouwen op het eerste gedeelte van Ezra wordt steeds grooter. Toch blijft nog mogelijk, dat onder Cyrus geen terugkeer van ballingen uit Babel heeft plaats gehad. Prof. Kosters, die de Babylonische afkomst der tempelbouwers ontkent, beroept zich vooreerst op Haggaï en Sacharja ben Iddo.

„Het is toch vreemd" — zegt hij — „dat deze profeten nergens op zulk eenen terugkeer van ballingen uit Babel wijzen." Is dit nu inderdaad zóó vreemd, als dr. Kosters meent? Men bedenke toch, dat wij van Haggaï slechts twee capita bezitten, terwijl van Sacharja ben Iddo er ons acht overgeleverd zijn. En verder: was er eenige reden om op dien terugkeer te wijzen? Zij hadden met een volk te doen, dat — ex-balling uit Babel of niet — zuchtte onder misgewas en onder allerlei ellende en dat getroost moest worden met hoop op de toekomst. Weegt dus het stilzwijgen der profeten bij mij niet zwaar, ik kan evenmin eenige bewijskracht toekennen aan uitdrukkingen als שארית העם en שארית העם הזה, Hagg. 1:12, 14; 2:2, Sach. 8;6, 11, 12. Bij Haggaï wordt met ש' העם bedoeld:

de rest van het volk in onderscheiding van Zerubbabel en Jozua; in Sach. kan met ש' העם הזה zijn aangeduid: de rest van het Israëlietische volk, waar ook vertoevende. Dat Jeremia aldus de niet-weggevoerde Israëlieten noemt, bewijst allerminst, dat dezen er steeds onder verstaan moeten worden. Ook יתר moet b. v. Joël 1 : 4 anders vertaald worden dan 1 Kon. 11 : 41. Is dr. Kosters gelukkiger met zijne verwijzing naar de vraag van Haggaï: wie onder u is overgebleven, die dit huis in zijne vorige heerlijkheid heeft gezien? De geleerde meent, dat men bij die vraag alleen aan menschen kan denken, die in het land zelf de verwoesing des tempels overleefd hebben. Is dit toch wel noodzakelijk? 't Kan natuurlijk alleen gevraagd zijn aan menschen, die in 537 omstreeks 60 jaar waren; maar zijn 60-jarigen zóó versleten, dat zij buiten staat zijn om eene expeditie van Babel naar Jeruzalem mede te maken? En al ware het zoo: wie aannemen, dat onder Cyrus een terugkeer van ballingen uit Babel plaats had, behoeven allerminst te ontkennen, dat Haggaï ook lieden onder zijn gehoor had, die steeds in Palestina gewoond hadden.

Wat beduidt verder de klacht van Sach. 1 : 12: Jahwe der heirscharen, hoe lang nog zult gij u niet erbarmen over Jeruzalem? Die klacht toch wordt ook nog geslaakt in Ezra 9 : 5—16. Dat Ezra ook dankbaar gewaagt van blijken van Jahwe's erbarmen, pleit zeker voor Ezra; maar het bewijst allerminst, dat de klacht van Sach. 1 : 12 geen terugkeer van ballingen uit Babel onderstelt. Heeft alles zich zoo toegedragen, als Ezra 3 : 1 sq. wordt medegedeeld, dan hadden de teruggekeerde ballingen waarlijk wel reden om zich te beklagen, en als wij bedenken, dat onder Ezra de tempel geheel gebouwd was (volgens Kosters waren ook de muren der stad hersteld), dan mocht Ezra waarlijk bij zijne klacht wel even de genade van God gedenken.

Evenmin wordt de traditie aangetast door Sach. 2 : 5 sq., waar staat: Op, vlucht uit het Noorderland — spreekt Jahwe tot de aldaar vertoevende Israëlieten. „Hier" — zegt Kosters — „wordt duidelijk geleerd, dat de ballingen in Babel nog geen verlof hebben om naar Palestina terug te keeren. Men behoeft immers niet te vluchten uit een land, dat men vrij mag ver-

laten." Deze opmerking echter is meer overtuigend in schijn dan in werkelijkheid, want men kan toch ook moeilijk opwekken tot eene *algemeene* vlucht uit een land, dat men geen vrijheid heeft om te verlaten. Bovendien blijkt uit Sach. 6 : 9 sq., dat er een levendig verkeer bestaat tusschen de gola in Babylonië en de tempelbouwers. Deze plaats toont, dat de Babylonische joden vrijelijk naar Jeruzalem mogen gaan; maar dat velen desniettemin in Babylonië bleven, waar zij echter met belangstelling de gebeurtenissen in Palestina volgden. Bergt u in Sion! Aldus vervolgt Sacharja zijne opwekking om te vluchten uit het Noorderland. Hieruit blijkt, dat Sacharja bedoelt: maakt dat gij wegkomt uit dat booze land, en wel opdat gij straks niet mede omkomt, als Jahwe daarover zijne strafgerichten brengt. De Israëlieten waren in Sion slecht geborgen, indien zij geen vrijheid hadden om Babel te verlaten, want de arm van Babel reikte tot in Sion. Juist is Kosters' opmerking, dat volgens Sacharja Babel nog altijd is het land van Jahwe's toorn; maar het was dat om eene andere reden dan de geleerde meent.

Van meer gewicht is eene opmerking van Kosters over Sach. 6 : 9—15. Wij lezen daar, dat Jahwe aan Sacharja beveelt van eenige afgezanten der gola (in Babylonië) geschenken aan te nemen voor den tempelbouw. Gelijk wij reeds zagen, onderstelt deze plaats, dat de terugkeer der ballingen in Babel vergund is, en in 't algemeen, dat er een levendig verkeer tusschen de Babylonische joden en de tempelbouwers bestaat. Er blijkt ook uit, dat de gola in Babylonië levendig belang stelt in de gebeurtenissen in Palestina, wat volkomen verklaarbaar is, als de tempelbouwers altijd in Palestina gewoond hebben; maar wat nog meer verklaarbaar is, als zij voor korten tijd uit Babel getogen zijn. Dat van de Babylonische joden als van de gola gesproken wordt, bewijst allerminst, dat er geen gola in Palestina is. Het is geheel natuurlijk, dat reeds teruggekeerden van nog niet-teruggekeerden spreken als van de gola. Wel echter klinkt eenigszins vreemd, dat de profeet in Sach. 6 : 15 voorspelt: uit verre landen zullen er komen om aan den tempel van Jahwe te bouwen. Als wij zoo moeten vertalen, dan moet men uit deze plaats afleiden, dat er nog geen lieden van verre te

Jeruzalem gekomen zijn met uitzondering dan van eenige afgezanten. Maar wie zegt, dat wij zóó vertalen moeten? Wij hebben poëzie voor ons, en derhalve is de vertaling mogelijk: En die (nog) verre zijn, zullen komen om aan den tempel van Jahwe te bouwen.

Interessant is eindelijk Hagg. 1 : 9. Volgens Kosters spreekt Jahwe hier tot de Israëlieten: al uwe ellende is u overkomen om mijn huis, dat woest ligt, terwijl gij ieder naar zijn eigen huis u spoedt, d. i. terwijl gij ieder een huis hebt om binnen te treden. Ik geloof, dat deze exegese te verwerpen is en dat Wellhausen de bedoeling goed weêrgeeft, als hij ואתם רצים איש לביתו vertaalt door: „während ihr euch beeilt eure eigenen Häuser zu bauen." Er staat eigenlijk: terwijl gij draaft elk voor zijn eigen huis, d. w. z. terwijl gij daarvoor alles doet, om het naar behooren in te richten. Deze ijver voor de inrichting hunner woningen is zeker het best te verklaren, als wij denken aan kort geleden aangekomenen.

Wij concludeeren: de door prof. Kosters aan Haggaï en Sacharja ben Iddo ontleende argumenten zijn veel te zwak om daarop eenen terugkeer van ballingen uit Babel te loochenen. Maar twee dingen maken Haggaï en Sacharja ben Iddo zeer waarschijnlijk: vooreerst dat de tempelbouwers eerst sedert korten tijd te Jeruzalem gekomen zijn en vervolgens dat er eenige waarheid ten grondslag ligt aan het edict van Cyrus. Uit Sach. 6 : 9 sq. blijkt, dat de Babylonische joden vrij met de tempelbouwers mogen verkeeren en dat dus de terugkeer uit Babel den Babylonischen joden vrijstaat.

Doch dr. Kosters heeft nog andere argumenten tegen de Babylonische herkomst der tempelbouwers. Hij wijst ons n. l. op het Arameesche stuk, dat wij vinden: Ezra 4 : 8 sq. Over Ezra 4 : 8—23 spreken wij later. Het handelt over andere zaken. Maar Kosters had nooit 4 : 24 moeten scheiden van 5 : 1. Volkomen begrijpelijk echter is, dat de geleerde dit doet. Hij wil nl. in 5 : 2 het eerste begin van den tempelbouw vermeld zien; maar hij begrijpt natuurlijk zeer goed, dat dit in verband met 4 : 24 moeilijk gaat. „Omgekeerd" — hoor ik Kosters zeggen — „omdat in 4 : 24 van eene staking van den tempelbouw tot Darius sprake is, terwijl 5 : 2 over het eerste begin van den

tempelbouw handelt, kan 4 : 24 bezwaarlijk oorspronkelijk vóór 5 : 1 gestaan hebben."

En dus is het een tusschenvoegsel van den auteur van Ezra en Nehemia? Inderdaad meent Kosters dat; maar ik kan dat moeilijk aannemen:

1°. om het Arameesch;

2°. omdat het eene allerzonderlingste verbinding is van Ezra 4 : 23 aan Ezra 5 : 1. Even dwaas als Ezra 4 : 6—23 valt op Ezra 4 : 5, valt Ezra 4 : 24 op Ezra 4 : 23.

Doch als 4 : 24 oorspronkelijk vóór 5 : 1 heeft gestaan, dan volgt daaruit, dat oorspronkelijk in de Arameesche bron vóór 4 : 24 iets heeft gestaan over de oorzaken van de staking van den tempelbouw....

„Die suppositie moet verworpen worden" — zal Kosters zeggen. „Er staat nu eenmaal in Ezra 5 : 2, dat Zerubbabel en Jozua onder Darius een eerste begin maakten met den tempelbouw." Staat het er werkelijk? Ik meen, dat שרין למבנא hier iets gansch anders beduidt. Naar het mij voorkomt, staat hier, dat Zerubbabel en Jozua, gesteund door de profeten, de eersten waren, die uitvoering gaven aan de wenschen van Haggaï en Sacharja ben Iddo. Zij begonnen, de rest van het volk volgde.

Dr. Kosters onderscheidt nu in Ezra 5 : 1 sq. tweeërlei bestanddeelen, die hij A en B noemt. Hij grondt deze onderscheiding:

1°. op tegenstrijdige voorstellingen, die er in voorkomen: terwijl volgens 5 : 2 de joden den tempelbouw onder Darius aanvangen, zijn volgens 5 : 16 de grondslagen des tempels reeds onder Cyrus gelegd.

Gelijk wij zagen, kan ik deze tegenstrijdigheid niet toegeven.

2°. is de samenhang gebrekkig. In 6 : 6 sq. hebben wij een gedeelte van een brief aan Darius, dat aan het voorgaande aansluit, alsof dit den aanhef van den brief behelsde, wat het geval niet is: in 6 : 1 sq. is verhaald, dat men bij een ingesteld onderzoek eene oorkonde vond, waarvan de inhoud in 6 : 3—5 wordt medegedeeld. Hierop volgt nu: derhalve Tattenai .... blijft ver van die plaats. Dat dit verregaand slordig is, geef ik Kosters toe; maar er zijn verregaand slordige menschen. Waarom deze verregaande slordigheid voor het samengesteld karakter van het stuk pleit, is mij een raadsel. Ik kan mij voorstellen, dat een ander zegt: een afschrijver heeft

hier iets laten uitvallen; ik kan mij ook voorstellen, dat iemand zegt: ziethier een voorbeeld van 't geen wij duizend malen opmerken kunnen, dat iemand, een sprong makend met zijne gedachten, dien sprong ook maakt in zijn spreken of in zijn schrijven.

Ditzelfde merk ik ook op omtrent het samengestelde stuk, dat dr. Kosters in 5 : 17 sq. ziet.

„Maar" — zal Kosters zeggen — „al ware uwe beschouwing van Ezra 5 : 2 juist, zoodat dit vers in verband met Ezra 4 : 24 wil begrepen worden, dan blijft er nog strijd over. Er is dan toch nog strijd tusschen 4 : 24 en 5 : 16. Immers in de eerste plaats wordt gezegd, dat de tempelbouw tot Darius gestaakt is, terwijl hij volgens Ezra 5 : 16 geregeld is voortgezet." Op deze bedenking echter heeft Stade bij voorbaat geantwoord: „Wir haben hier den in der Geschichte so häufigen Fall, dasz Ereignisse nach auszen in anderem Lichte dargestellt werden als nach innen."

De tempelbouwers willen Darius natuurlijk gaarne den indruk geven, dat zij niet eigenmachtig te werk zijn gegaan. Daartoe beroepen zij zich op het door Cyrus gegeven verlof om den tempel te herbouwen; maar indien nu waar is, dat Cyrus tengevolge van intriges der tegenstanders dat verlof had ingetrokken, dan waren zij nu toch weêr eigenmachtig begonnen. Dit moest natuurlijk anders worden voorgesteld. De staking van den tempelbouw moest worden verzwegen, want met die staking zou ook de oorzaak daarvan verklapt moeten worden.

„Maar" — vraagt misschien iemand — „waarvoor haalt Kosters dit alles om?" Omdat hij zich door voorliefde voor zijne onderstelling laat verlokken. Het is hem te doen om het stilzwijgen der Arameesche bron over eenen terugkeer van ballingen uit Babel onder Cyrus. Dit stilzwijgen is inderdaad veel beteekenend; want ik geef Kosters grif toe, dat er aanleiding was om van dien terugkeer van ballingen uit Babel te reppen, indien hij had plaats gehad. Maar prof. Kosters weet natuurlijk zeer goed, dat een argumentum e silentio alles behalve afdoende is, en hij is bevreesd, dat men uit het Arameesche stuk een positief argument voor de geloofwaardigheid van Ezra 1 : 1 sq. zal halen. Daarom moet die Arameesche bron in tweeën geknipt worden, opdat men met de eene helft weêr de andere bestrij-

den kan. Het staat van te voren voor dr. Kosters vast, dat de auteur van Ezra en Nehemia een tendentieus man is, die geen stuk waars geschreven heeft en nu moet alles, dat hem kan rehabiliteeren, ook afgemaakt worden.

En nu meen ik, dat de auteur van Ezra en Nehemia niet is, wat men gewoonlijk een tendentieus man noemt. Wij zagen reeds, hoe Haggaï en Sacharja ben Iddo Ezra 3 : 8—13 bevestigen, hoe het bericht van Ezra 3 : 1—7 in hooge mate waarschijnlijk is. Of dan alles geloofwaardig is, wat hij schrijft? Ik zal de laatste zijn om het te beweren. Hij heeft aan de berichten, welke hij vond, allerlei toegevoegd, dat zijne helden als getrouwe vervullers der wet voorstelde, hij heeft de geschiedenis geïdealiseerd, en wij moeten daaraan denken. Maar ik twijfel, of hij de geschiedenis opzettelijk verdraaid heeft. Desniettemin heeft hij veel verwarring gesticht, omdat het hem geheel aan kennis der historie ontbrak. Dientengevolge heeft hij heel wat valsche voorstellingen van den loop der gebeurtenissen gegeven, 't zij dan dat hij zijne berichten op eene verkeerde plaats zette, 't zij dan, dat hij zich gedrongen gevoelde tot aanvullingen, welke volgens hem vanzelf spraken, maar die geheel verkeerd waren.

Ik zal dit oordeel met een enkel voorbeeld staven.

Als een wel gewaarborgd feit neemt prof. Kosters aan, dat de tempel voltooid is onder Darius Hystaspis. Hij mag dat doen op grond van Haggaï's vraag: Is er onder u iemand overgebleven, die dit huis in zijne vorige heerlijkheid heeft gezien? En eveneens kan hij zich beroepen op de vraag van Sacharja ben Iddo: Heer, hoe lang zult gij u niet ontfermen over Jeruzalem en over de andere steden van Juda, waarop gij vergramd zijt geweest sedert 70 jaren?

Maar de schrijver van Ezra en Nehemia denkt aan Darius Nothus. Hij plaatst den Darius, onder wien de tempel voltooid is, tusschen twee Artaxerxessen . . . . dus moet hij Darius Nothus bedoelen.

„Inderdaad" — zal men zeggen — „hij plaatst zijnen Darius tusschen twee Artaxerxessen; maar de eene is Artaxerxes I en de andere is dat ook." Welnu, ik geloof te kunnen bewijzen, dat de in Ezra 7 genoemde Artaxerxes òf de tweede òf de derde is.

Onder Nehemia is Eljasib hoogepriester, van wien de volgende hoogepriesters afstammen: Jojada, Jonathan, Jaddua. Nu jaagt Nehemia eenen zoon van Jojada weg, omdat hij gehuwd was met eene dochter van Sanballat, Neh. 13 : 28. Waarschijnlijk heeft dus Nehemia nog kleinkinderen van Jojada gekend, want wie gehuwde kinderen heeft, heeft meestal ook kleinkinderen. Misschien was ook Jaddua reeds geboren, die onder Alexander den Groote hoogepriester was; maar in allen gevalle kan het jaar, waarin Jaddua geboren werd, moeilijk ver verwijderd zijn van het 32ste jaar van dien Artaxerxes, die Nehemia begunstigde. Welke Artaxerxes was dat nu? Natuurlijk is Artaxerxes I buitengeslòten, want iemand, die ± 433 geboren werd, kon moeilijk onder Alexander den Groote hoogepriester zijn. Wij hebben dus aan Artaxerxes II te denken. Volgens den auteur van E. en N. komt dus Ezra in het 7de jaar van Artaxerxes II naar Jeruzalem.

Deze bepaling van Ezra's expeditie is waarschijnlijk te verwerpen. Ik voel veel voor het vermoeden van prof. Kosters, dat Ezra zich in zijne droefheid over de gemengde huwelijken terugtrekt in de lisjka van Eljasib's kleinzoon Jonathan. Dan ging hij dus in de lisjka van Jaddua's vader; maar dan is ook uitgemaakt, dat Ezra op zijn vroegst tot de latere jaren van Artaxerxes II kan gebracht worden.

Voorloopig is het echter minder de vraag, of Ezra na Nehemia geplaatst moet worden, dan wanneer de auteur van E. en N. hem plaatst. Gelijk wij zagen: in het 7de jaar van Artaxerxes II. Wordt het nu toch niet waarschijnlijk, dat de auteur van E. en N. met Darius Darius Nothus bedoelt?

En zoo iemand nog mocht twijfelen, dan heb ik nog een bewijs. In Neh. 12 heet Jozua de grootvader van Eljasib. Welnu, Eljasib is hoogepriester omstreeks 382 en met zijnen grootvader reiken wij weinig boven Darius Nothus uit. En nu is weêr minder de vraag, of Jozua Eljasib's grootvader is, dan wel of de schrijver van E. en N. hem daarvoor houdt. Dit nu is het geval, en derhalve plaatst hij Jozua onder Darius II.

Denkt derhalve de schrijver van E. en N. aan Darius II, dan gaat ons ook een licht op over Ezra 4 : 6—23. Volgens Kosters is dit stuk door den auteur van E. en N. verdicht

om te verhoeden, dat wij zijn eerste ballingen van werkeloosheid zouden verdenken, nadat zij onder Darius Hystaspis den tempel gebouwd hadden. Hij heeft dus Ezra 4 : 6—23 verzonnen om ons te doen weten, dat zij onder Xerxes en onder Artaxerxes I getracht hebben de muren der stad te herstellen. Maar mij dunkt: het mag toch merkwaardig genoemd worden, dat iemand vóór den tempelbouw gaat verhalen, wat menschen ná den tempelbouw hebben gedaan. En eigenaardig is zeker ook de mededeeling, dat zij eene poging hebben aangewend om de muren der stad te herstellen op deze wijze: En onder Xerxes schreven Israëls vijanden eene aanklacht, en onder Artaxerxes schreven zij: den koning zij bekend, dat de joden .... de muren van Jeruzalem voltooien. Mij dunkt: als zij 't konden hooren, zouden alle tendentieuse joodsche veranderaars opstaan uit hunne graven om prof. Kosters tot verantwoording te roepen over de aantijging, als zouden zij tot zulk knoeiwerk in staat zijn. „Wij hebben heel wat geschiedenis verdraaid," zouden zij zeggen; „maar als wij 't deden, deden wij 't goed, en 't is schandelijk, dat gij ons wel in staat acht om eene gansche geschiedenis te verdraaien en om eene gansche briefwisseling te verdichten, maar dat gij ons buiten staat acht om die briefwisseling van eene goede inleiding te voorzien en om haar op eene behoorlijke plaats te zetten."

Neen, wat Kosters over Ezra 4 : 6—23 opmerkt, is bezwaarlijk aan te nemen. Juist dit, dat het plotseling allerdwaast uit de lucht komt vallen, midden in het verhaal over den tempelbouw, bewijst, dat het moeilijk een door den auteur van E. en N. verdicht verhaal kan zijn. Het is blijkbaar een stuk, dat hij gevonden heeft en dat hij ergens onder moest brengen. Daar nu de tempel volgens hem onder Darius Nothus gebouwd was, was de plaats van het stuk aangewezen. Het had betrekking op den tijd van Xerxes en van Artaxerxes I en hoe dwaas het stuk daar ook mocht staan, chronologisch behoorde het, naar hij meende, tusschen Ezra 4 : 5 en Ezra 4 : 24.

Ik vermoed, dat de tendentieuse auteur van E. en N. reeds voor ons komt te staan als een man, die allerlei berichten zoo goed en zoo kwaad, als het ging, chronologisch trachtte te rangschikken. Helaas, was zijne chronologische

kennis zeer gebrekkig, gelijk ons reeds hieruit bleek, dat hij Zerubbabel en Jozua onder Cyrus en onder Darius Nothus plaatste, ofschoon hij wist, dat er toch Xerxes en Artaxerxes I tusschenvielen. Of hij dat zonder schroom gedaan heeft? Wat zal men doen, als men nooit van een Darius Hystaspis gehoord heeft? Hij zal zeker gedacht hebben, dat Xerxes en Artaxerxes I heel kort hadden geleefd.

Zoo heeft door zijne halve kennis de schrijver van E. en N. heel wat verwarring veroorzaakt. Hoe hij dientengevolge soms ergens iets toevoegde, dat volgens hem van zelf sprak maar dat toch verkeerd was, kan men zien aan de lijst der hoogepriesters. Die lijst moet wezen Jozua .... Jojakim, Eljasib, Jojada, Jonathan, Jaddua. Ja, de vraag is, of Jozua tot het geslacht van Jojakim behoorde. Maar hij had waarschijnlijk de lijst Jojakim, Eljasib, Jojada, Jonathan, Jaddua. Welnu, met Jojakim reikt hij omstreeks tot Darius Nothus en Jozua leefde volgens hem onder Darius Nothus. Dan moest dat bepaald Jojakims vader zijn.

Na deze opmerkingen zullen wij de berichten van den auteur van E. en N. een weinig anders aanzien. Wij zullen vragen, of hij zich ook vergist heeft; maar wij zullen verlost zijn van het wantrouwen, dat hij ons opzettelijk wil bedriegen.

Ik geloof, dat wij nu een weinig verder kunnen komen met de vraag naar de herkomst der tempelbouwers. Tot dusverre verkregen wij eenige resultaten, die elkaar schijnen te weêrspreken. Ik voeg ze naast elkaar:

Sach. 6 : 9 sq. deed het vermoeden rijzen, dat geen Babylonische joden aan den tempel bouwden;

Hagg. 1 : 9 daarentegen maakte waarschijnlijk, dat de tempelbouwers kort geleden te Jeruzalem waren aangekomen.

Ezra 5 : 12 sq. is een veel beteekenend argumentum e silentio tegen de Babylonische herkomst der tempelbouwers; daarentegen wijst eene andere plaats, nog niet genoemd, krachtig op de aanwezigheid eener gola in Palestina. Ik bedoel: Ezra 9 : 4, waar van de trouweloosheid der gola gesproken wordt, en met die gola kan moeilijk de gola van Ezra bedoeld zijn.

Verder: zulk een tocht van Babylonische joden in grooten getale van Babel naar Palestina was een historische tocht, die in levendige herinnering moest blijven, het was een tocht natuurlijk vol van avonturen, waard om bezongen te worden, om in volle kleuren overgeleverd te worden aan het latere geslacht. Had hij plaats gehad, wij moesten er veel meer van weten.

Daartegenover staat, dat het latere Israël steeds de benej haggola heet. Zou dit toch ooit het geval geworden zijn, als in het geheel alleen van eene gola van Ezra sprake kon zijn?

Mij dunkt: als de zaken zoo staan, dan mag men vragen: moet onder eene gola bepaald eene gola uit Babylonië verstaan worden? Daar is nog eene andere mogelijkheid. Het is deze: dat onder Cyrus inderdaad eene gola is teruggekeerd naar Jeruzalem en naar andere steden in Juda, maar dat dit eene gola van Palestijnsche joden was.

Ik heb vroeger aangewezen, dat de Palestijnsche joden Jeruzalem en ettelijke andere steden in Juda verlaten hadden uit vrees voor plunderende benden. Welnu, het is mogelijk, dat op hun verzoek Cyrus maatregelen nam om hun een veiligen terugkeer naar Jeruzalem en naar andere steden van Juda te waarborgen. Dit vermoeden vindt eene bevestiging in de lijst van Ezra 2 en van Neh. 7. Dr. Kosters heeft waarschijnlijk gelijk, als hij meent, dat de lijst in haren tegenwoordigen vorm vermeldt, wie tot den קהל behooren; maar zeker is zij oorspronkelijk geweest eene lijst der bevolking van het „persische Verwaltungsbezirk" Juda, voor zooverre als zij uit teruggekeerde ballingen bestond [1]). Maar nu is merkwaardig, dat in deze lijst behalve ettelijke geslachten ook de mannen van eenige steden worden genoemd, waarvan zeker boven Jeruzalem liggen: Gibeon, Anatot, Bet-Asmavet, Kirjat-Jearim, Kephira, Beërot, Rama, Geba, Michmas, Betel, Ai, Jericho, Lod, Ono, Chadid. Behalve deze plaatsen worden nog Netopha en Bethlehem genoemd. De ligging van Netopha is twijfelachtig, en wat Bethlehem aan-

---

1) Dat de lijst oorspronkelijk geen lijst van den קהל was, blijkt duidelijk uit de paarden en de muildieren, de kameelen en de ezels van Ezra 2: 66, 67 (Neh. 7: 68, 69).

gaat, misschien is ook daarmede het noordelijke Bethlehem bedoeld. Nu nam men vroeger aan, dat met de mannen dezer plaatsen bedoeld werden: de uit deze plaatsen naar Babel verbannenen. Is dit toch wel waarschijnlijk? Vooreerst is aan te nemen, dat de mannen van Ono en Lod — om maar iets te noemen — naar Babel moesten emigreeren? En verder: hoe kon van deze mannen gezegd worden, dat zij terugkeerden naar Jeruzalem en Juda — een iegelijk naar zijne stad? Geen der genoemde steden toch behoort tot Juda. Ik acht daarom veel waarschijnlijker, dat wij hier te doen hebben met Judeërs, die zich na 586 in deze steden vestigden. Dezen zijn dan in 537 teruggekeerd naar Jeruzalem en naar Juda, een iegelijk naar zijne stad. 't Waren ook benej haggola, al waren 't dan ook geen benej haggola uit Babel. Zij gevoelden zich na 586 even goed ballingen en zij spraken ook van hunne vreemdelingschap. Is de zaak zóó gelegen, dan vermoed ik, dat de lijst van Ezra 2 en Neh. 7 in hare eenvoudigste gedaante alleen bevat heeft: de mannen der steden. Zij werd echter de ligger van de benej haggola, waaraan de later aankomenden werden toegevoegd. Dezen heeft men echter als geslachten geregistreerd. Eindelijk kon men deze lijst ook gebruiken bij de constitutie van den קהל, want allen die daartoe wilden toetreden waren benej haggola, 't zij dan van eene Palestijnsche, 't zij dan van eene Babylonische.

Maar is de zaak zóo gelegen, dan moet het opschrift der lijst oorspronkelijk anders geluid hebben. Het zal geweest zijn: Dit zijn de kinderen der medina, die optogen uit de sjebi haggola en die wederkeerden naar Jeruzalem en naar Juda, een iegelijk naar zijne stad. Een latere, die daarbij aan de wegvoering naar Babel dacht, voegde er bij wat wij er nu meer in vinden.

Zoo uitgebreid en wel vond nu de auteur van E. en N. de lijst, waarmeê hij zijne berichten over de gola onder Cyrus completeerde. Maar in deze berichten werd van eene gola uit Babel niets gezegd. Ik meen toch, dat in Ezra 1 : 11 de woorden עם העלות הגולה eene toevoeging zijn van den auteur van E. en N. aan zijne berichten — volgens hem vanzelf sprekend en toch verkeerd.

Nu wordt ook volkomen duidelijk, hoe men Ezra 1 : 4 in

Cyrus' edict kon opnemen. Hebben wij met eenen terugkeer van ballingen uit Babel te doen, dan is het allerdwaast; maar iets anders wordt het, wanneer wij moeten denken aan Judeërs, als vreemdelingen verkeerend in andere plaatsen van Palestina, dus onder broeders. Dezen zullen zeker met de nog niet terugkeerende Judeërs de kolonie, welke naar Jeruzalem trok, rijk begiftigd hebben. Eene opwekking tot geven kon men dan met of zonder recht in Cyrus' edict plaatsen.

Natuurlijk is er veel in Ezra en Nehemia, dat louter legendarisch bijwerk of idealiseering is, 't zij dan dat de auteur van Ezra en Nehemia zelf den vrijen teugel aan zijne fantasie vierde, 't zij dan dat hij zijne berichten reeds opgesmukt vond. Het edict van Cyrus, in zijnen tegenwoordigen vorm en tal van andere dingen zijn legendarische opsiering; maar de kern der verhalen blijkt betrouwbaar te zijn.

Als wij nu ons resultaat overzien, dan krijgen wij deze voorstelling van den loop der gebeurtenissen: gedurende de Babylonische heerschappij was de toestand van Juda en Jeruzalem ellendig. Plunderende benden oefenden daar een schrikbewind uit; weshalve allen, die nog iets te verliezen hadden zich in noordelijk gelegen plaatsen vestigden. Eerst onder Cyrus werd het beter. De krachtige vorst, door de joden met vreugde begroet, stelde op verzoek der Palestijnsche joden orde op de zaken in Palestina. Toen keerden uit ettelijke steden vele Judeërs terug naar Jeruzalem en naar andere verwoeste plaatsen in Juda. Zij herstelden den offerdienst in de heilige stad, en reeds togen zij aan den bouw van den tempel; maar inmiddels vraagden allerlei vreemden, die zich in het land gevestigd hadden, om opneming in de religieuse gemeenschap der Israëlieten. Dit is volkomen begrijpelijk. Immers zij moesten beducht zijn voor eene overvleugeling. Al had Cyrus hen in het bezit hunner landerijen gelaten, die zij na den val van Jeruzalem in zuidelijk Juda hadden geroofd, zij moesten vreezen, dat Juda's leeuw te eeniger tijd zou ontwaken om zich te wreken op degenen, die hem beroofd hadden. Daar was slechts één middel om dit te voorkomen, en dat was, dat zij opgenomen werden in de

godsdienstige gemeenschap der Israëlieten. Toen hun verzoek werd afgewezen, begonnen zij te intrigeeren. De tempelbouw werd voorgesteld als een politiek gevaar, wat gemakkelijk kon geschieden, omdat inderdaad Israëls godsdienst het patriotisme krachtig bevorderde. Of Cyrus hiervoor ook beducht was, is moeilijk te zeggen, maar in allen gevalle veroorzaakte die tempelbouw troebelen in het land, en derhalve werd hij verboden. Doch onder Darius Hystaspis gelukte die.

Wat vervolgens geschiedde? Naar het mij voorkomt is de Arameesche bron van den auteur van Ezra en Nehemia eens veel grooter geweest. Gelijk er iets vóór Ezra 4 : 24 gestaan moet hebben over de staking van den tempelbouw, zoo moet er na het verhaal over den tempelbouw iets gestaan hebben over pogingen om de muren van Jeruzalem te herbouwen, waarop dan Ezra 4 : 6—23 volgde. Waarschijnlijk heeft de schrijver van E. en N. van die Arameesche bron alleen gevonden, wat hij er van geeft. Maar wat hij er van geeft, is nog voldoende om er uit af te leiden, dat onder Xerxes en Artaxerxes I pogingen zijn aangewend om de muren der stad te herstellen. De vraag is weêr niet, of die briefwisseling tusschen Rehum en Artaxerxes I echt is. Daar zal de legende wel het noodige aan gedaan hebben. De vraag is alleen, of de kern van het verhaal juist is. Dit is m. i. zeer waarschijnlijk. Voor de joden, te midden van vreemden levende, was die muur van Jeruzalem eene levensbehoefte. Het Perzische bestuur werd minder krachtig, de vreemden werden driester, de joden kwamen weêr meer en meer in versmaadheid. Ofschoon den Babylonischen joden de terugkeer naar Palestina vrijstond, bleven zij waar zij waren; immers de berichten uit Palestina waren weinig bemoedigend. Alleen een muur kon helpen. Zoo was het nog in de dagen van Nehemia. Zou er dan vóór hem geen poging toe zijn aangewend?

„Maar" — zal men zeggen — „als gij de kern van Ezra 4 : 6—23 voor juist houdt, dan moet gij toch ook eene gola uit Babel aannemen. Immers Rehum noemt de muurbouwers: די סלקו מן לותך." Doch wie gelooft iets van de echtheid van dien brief? Wie zou hem aan de Joden hebben laten lezen? De vraag is, of de schrijver van de Arameesche bron een bericht gehad heeft over eene briefwisseling tusschen Rehum

en Artaxerxes I. Dien brief zelven kan hij hebben verdicht, daarbij Artaxerxes I verwarrende met Artaxerxes II, onder wien immers een muurbouw plaats had.

En hiermede breek ik mijne taak af. Ik heb slechts dat stuk van Kosters' boek behandeld, dat naar mijne meening het meest disputabel is. Ook in het vervolg komt wel het een en het ander voor, waarover ik in meening met prof. Kosters verschil; maar wilde ik ook hierop wijzen, dan zou mijn opstel te groot worden. Laat ik alleen vragen, of niet Ezra geplaatst moet worden in het 7[de] jaar van Artaxerxes III, terwijl Nehemia in het 20[ste] jaar van Artaxerxes II moet vallen. Het laatste werd reeds door mij betoogd; het eerste neem ik aan, omdat naar mijn oordeel de eenige reden voor de verplaatsing van Ezra vóór Nehemia deze was, dat de schrijver van E. en N. in zijn bericht over Ezra's expeditie het 7[de] jaar van Artaxerxes vermeld vond, welken Artaxerxes hij met Nehemia's begunstiger verwarde. Laat ik verder opmerken, dat ik tegen Kosters' rangschikking van Ezra 7—Neh. 13 dikwijls bezwaar heb, en natuurlijk wil ik niets weten van tendentieuse verschuivingen .... maar laat ik eindelijk ook zeggen, dat vooral in het gedeelte over de gola van Ezra en de vorming der gemeente wenken voorkomen, die veel te denken geven en die prikkels zijn tot menig interessant onderzoek. Trouwens het geheele boek van Dr. Kosters is in de hoogste mate „anregend." Ik heb zelden een boek gelezen dat zóó tot studie drong. Prof. Kosters ontvange er mijnen warmen dank voor, terwijl ik de Leidsche universiteit geluk wensch met het bezit van zulk eenen tot onderzoek dwingenden hoogleeraar.

Arnhem. Dr. H. J. Elhorst.

NASCHRIFT.

Deze beoordeeling van prof. Kosters' boek verschijnt later dan men met recht mocht verwachten. De reden is deze: in het begin van 1894 verzocht ik zelf de interessante studie van den Leidschen geleerde te mogen aankondigen. Maar toen was ik

vrij wel van het goed recht der hypothese van dr. K. overtuigd. Eerst later begon ik aan menig resultaat, door hem verkregen, te twijfelen. Zou ik mijne bedenkingen uitspreken? Men gevoelt, dat ik eer mijzelven moest wantrouwen dan den scherpzinnigen geleerde — te meer omdat zijne hypothese den bijval verwierf van mannen van gezag. Vandaar dat ik gedurig opnieuw overwoog, wat ik verkregen had. En nu ik eindelijk mijne bedenkingen tegen de hypothese van dr. K. uitsprak, wil ik gaarne verklaren, dat ik het deed met grooten schroom. Waarschijnlijk zou ik niet verzocht hebben het boek van prof. K. te mogen beoordeelen, als ik van te voren geweten had, dat mijn onderzoek mij zóó ver van hem zou afvoeren.

A. Dr. H. J. E.

Lehrbuch der hebräischen Archäologie von Dr. W. NOWACK. 2 Bnde (Freiburg i. B. u. Leipzig I. C. B. Mohr. 1894. bl. XV + 396 + VII + 323. Prijs *f* 10).

Kort nadat in de reeks getiteld „Grundriss der Theologischen Wissenschaften" Benzingers Hebräische Archäologie verschenen was, zag bij denzelfden uitgever, in de „Sammlung Theologischer Lehrbücher", deze van Dr. Nowack, hoogleeraar te Strassburg, het licht. Daar beide schrijvers op hetzelfde, kritische, standpunt tegenover de Bijbelboeken staan en zij dezelfde methode van behandeling volgen, hebben hunne werken zeer veel overeenkomst met elkander. Niet weinige paragrafen van B. zouden evengoed in N kunnen staan, of omgekeerd. De afbeeldingen bij N. zijn schier alle ook bij B. te vinden; maar deze heeft het dubbel aantal. De uitgever heeft het blijkbaar niet noodig gevonden, de kaart van Palestina die B.'s werk siert ook bij N.'s boek te voegen. Doch daar de reeks waarin dit staat een geleerder karakter heet te dragen dan die waarvan het werk van B. een deel uitmaakt, is de opgave van bronnen vollediger — wat zeer zeker een groot voordeel is.

Daar beide schrijvers hunne taak op volkomen dezelfde wijze opvatten en ik in den vorigen jaargang van dit tijdschrift tegen die opvatting eenige in mijn oog ernstige bezwaren heb in het midden gebracht, zou ik kunnen volstaan met nu daarheen te verwijzen. Inderdaad geldt al het daar gezegde ook tegen Nowack's boek. Maar het is niet ondienstig het te herhalen; want dit werk openbaart opnieuw zeer duidelijk de slechte gevolgen dier verkeerde opvatting.

Mijne hoofdgrief tegen beide geleerden is, dat zij zeggen historisch te werk te gaan maar het niet doen; zij rangschikken hunne stof niet vóor alles naar tijdvakken, maar naar de verschillende deelen van het leven dat zij beschrijven, en slaan bijna alleen acht op wat het O. T. leert; ten gevolge daarvan geven zij, èn slechts de helft van hetgeen zij te geven hadden — nl. het tijdvak waarover het O. T. handelt — èn dat deel gebrekkig.

N. gaat in het verkeerd splitsen der stof nog een stap verder dan B., daar hij zijn werk in twee deelen verdeelt, waarvan het eerste de Privat- und Staatsalterthümer bevat, het tweede de Sacralalterthümer, en beide deelen van afzonderlijke registers voorziet. Hoe is dit te verdedigen? De godsdienst was oudtijds samengeweven met alle deelen van het leven, en al zijn wij wel genoodzaakt die deelen afzonderlijk te beschouwen, de innige samenhang er van mag toch nooit uit het oog verloren worden; wat door deze inrichting zeker geschiedt.

Hetgeen ik daar opmerkte, dat beide auteurs doen alsof zij alleen het tijdvak waarover het O. T. handelt hebben te beschrijven, geldt vooral van Nowack's 1ste deel, dat nagenoeg even groot is als de kapittels die B. aan de Privat- en Staatsalterthümer wijdt, en minder van het 2de, dat ongeveer 125 bl. langer is dan B.'s „Sacralalterthümer" en waarin N. toont kennis te dragen van andere zegslieden dan de boeken des O. T.'s, en eenige gedeelten van den cultus waarover het O. T. niet handelt, vooral uit Talmudische bronnen, beschrijft; maar hij gaat hierbij volstrekt niet stelselmatig te werk en vergenoegt zich met in talrijke noten uitweidingen over Bijbelsche onderwerpen te geven: tot een geheel verwerkt is dat alles niet.

Het dunkt mij de moeite waard, opnieuw met nadruk op

te komen tegen de verkeerde, hier gevolgde indeeling der stof, naar de zaken, in plaats van vóor alles naar tijdvakken. N. schrijft (I, 4), na kort uiteengezet te hebben waarom hij zoo handelt: Daarom is thans de zakelijke indeeling de algemeen gebruikelijke geworden, waarbij het historisch gezichtspunt volkomen gehandhaafd kan worden. Dat dit laatste geschieden kan, betwijfel ik; dat N. er evenmin als B. in geslaagd is het te doen, zal ik aantoonen. Zoo wil ik zooveel mogelijk verhinderen, dat die indeeling inderdaad „algemeen gebruikelijk" wordt.

Het allerlaatste deel van Nowack's boek, § 114, met het opschrift „Aanhangsel", geeft: andere in Israël van tijd tot tijd gebruikelijke eerediensten, en bespreekt de vereering der dooden, de terafim, den dienst der baäls, den Moloch, Astarte, Assyrische en Babylonische goden en de שְׂעִירִים; waarvan het meeste ons verplaatst in den tijd der richters en eerste koningen. Volledig is de lijst geenszins. Immers, de Azazel had er eene plaats in moeten vinden, ook Lilith en andere spoken, wier invloed de rabbijnen door tooverspreuken en andere middelen zochten te breken; en waarom wordt Jupiter Capitolinus niet vermeld? Zijne vereering is onder Israël van heel wat meer beteekenis geweest dan die van Bel of Nebo. Was de Romeinsche god hier mede ter sprake gekomen en met behoorlijke uitvoerigheid behandeld, dan zou in het oog zijn gesprongen, hoe onpraktisch en verwarrend die samenkoppeling van niet-Jahwistische eerediensten in éen hoofdstuk was. Reeds nu zijn bij elkander gevoegd allerlei zaken die volstrekt niet bij elkaar behooren: oud-Israëlietische namen en gebruiken met van buiten ingedrongen eerediensten, en deze van zeer onderscheiden tijd en afkomst en onder zeer verschillende omstandigheden gehandhaafd. Het feit dat N. al wat hij hier behandelt nergens anders „onder dak" heeft kunnen brengen, zooals men het noemt, had hem moeten waarschuwen dat zijne rangschikking en indeeling der stof verkeerd is. Hoe kon hij zich neerleggen bij den maatregel, onderwerpen die zoo diep ingrijpen in het godsdienstig en maatschappelijk leven van Israël als doodenvereering en de dienst op de bama's in een aanhangsel te bespreken?

Gaan wij eens na, waarmede deze dingen samenhangen.

Israël is een volk samengegroeid uit Hebreeën en Kanaänieten, met toevoeging van vele andere vreemde bestanddeelen, vooral van Edomieten bij de zuidelijkst wonende stammen. N. stelt dit feit niet in het juiste licht, of liever staat in dit opzicht op het oude standpunt: het volk Israël is bij hem een aantal onder Jozua in Kanaän ingedrongen stammen, die onder Kanaänietischen invloed hebben gestaan en wier karakter en zeden hierdoor zijn gewijzigd. Zoo onderschat men den invloed van de Kanaänieten: immers, schier geheel de officiëele eeredienst van Jahwe, met name de trias der groote feesten, is Kanaänietisch van oorsprong. Of deze, onloochenbare en belangrijke, waarheid bij N. ergens staat, weet ik niet; bij den aanvang der behandeling van de drie jaarlijksche feesten (II, 145) niet. Uit het feit dier samensmelting volgt, dat de plaatsen waar de bevolking des lands in het tijdvak der richters en der eerste koningen ter godsvereering samenkwam meerendeels de oude (Kanaänietische) heilige plaatsen waren, dat de aloude plaatselijke baäls daar aangeroepen werden, dat de van oudsher heilige boomen en steenen er vereerd zijn, en dat de gebruiken eene mengeling waren van oud en nieuw, van Kanaänietisch en Hebreeuwsch. De bama's waren ook in andere opzichten belangrijk voor het leven van Israël: daar werden de tienden gegeten; daar kostbare voorwerpen bewaard; daar is vaak recht gesproken, werden althans misdadigers terechtgesteld (2 Sam. 21 : 9). Staat dit alles ergens bij N.? Het is een veeg teeken, dat er geen aangewezen plaats voor is. In het eerste deel komt volgens het register het woord *bama* zelfs niet voor, in het tweede wordt bl. 8. v. gewezen op een paar groote bama's, bl. 13 gezegd dat de Israëlieten de bama's van de Kanaänieten hebben overgenomen, bl. 47 erkend dat zij eens wettige plaatsen der godsvereering waren, bl. 132 gewezen op de afleiding van het woord in Ezech. 20 : 29, bl. 104 geleerd dat tijdens Ezechiël de bama's meer en meer voor plaatsen van onwettige, afgodische diensten doorgingen; dit is alles, voor zoover ik het vinden kan, maar men moet het vinden door in het register op deel II te zoeken op *Bama*, *Höhen*, במה. Van wat op de bama's gebeurde krijgen wij nergens een denkbeeld, en zonder dit is toch Jozia's hervorming raadselachtig.

Met de doodenvereering, die N. in het aanhangsel behandelt, hangt vooreerst misschien — volgens hem waarschijnlijk — samen het gebruik van *terafim*, door hem reeds bl. 23 bij „Ausstattung der Cultusstätten”, hoewel zeer kort, besproken, en dan zonder twijfel de tooverij en wichelarij: immers, de raadpleging van den אוב was slechts een der vormen hiervan. Nu, hieraan is een geheele § gewijd (bl. 272—275), waarin ook de doodenbezwering voorkomt, tot aanvulling van hetgeen reeds bl. 21 vv. over den efod en de urim en tummim gezegd was; en dan de doodenvereering eerst in het aanhangsel!

Bij de waarzeggers behooren de priesters, de verkondigers van den wil Gods; wat zij in den ouden tijd eer waren dan offeraars, zooals N. terecht bl. 87 ff. uiteenzet; ook de profeten, die bl. 130 f. — al zeer kort! — besproken worden, eerst nadat al de naexielische wetten over de priesters afgehandeld zijn, vóor de קדשים en de קדשות, en de nazireeërs, die er inderdaad bij behooren, evenals de doodenbezweerders en veel van wat nu in het aanhangsel staat. Dat de profeten eene geduchte staatsmacht zijn geweest, wordt niet vermeld — voor zoover ik zie.

Bij de doodenbezweerders. priesters van den ouden tijd en zieners behoort het godsoordeel, de zegen, de vloek — nu onder de heilige handelingen, bl. 249 f. en bl. 263 f., behandeld; en heel wat meer!

Stellen wij ons nu eens een hoofdstuk voor, waarin de volksgodsdienst in den tijd der richters en eerste koningen uiteengezet wordt. Daarin komen regelmatig ter sprake de goden en geesten die toen naast Jahwe werden gehuldigd, de heilige handelingen te hunner eer: bij het bereiden van spijs, het slachten, het bouwen van een huis, het zaaien, het bearbeiden van den boomgaard, het oogsten enz. enz. Hierbij hooren wij dan het noodige over het brengen van de חלה, nu II, 257 alleen als doode wet vermeld, het offeren van het bloed bij het slachten en op de jacht, — dat ik bij N. niet vinden kan, — het koken van het bokje in de melk zijner moeder, — nu I, 117 bij de spijzen der Israëlieten als heidensch gebruik besproken, — de פאה en de שכחה, — naar welker bespreking bij N. ik vergeefs zoek, — de oogstmalen, — nu II,

256 aangestipt, enz. enz. Voorts vinden daar de heilige mannen en vrouwen van den ouden tijd, כהנים en כמרים, קסמים en מכשפות, חלמים en חזים, נביאים en נזירים, קדשות en בעלי אוב enz., hunne plaats. Zoo worden wij zoo veel mogelijk verplaatst in de oudheid en leeren wij een belangrijk deel van haar leven kennen. Dat dezelfde zaken in een volgend tijdvak opnieuw moeten besproken worden, is niet alleen onvermijdelijk, maar ook niet hinderlijk.

Eén voorbeeld! Bij de beschrijving van den oudsten tijd wordt genoemd en verklaard het koken van het bokje in de melk zijner moeder en ook dat van den onafgemaaiden hoek, van de vergeten schoof, de achtergelaten nalezing, altemaal offers aan den koornbok of hoe de beheerschers van veld en boomgaard heetten. Bij de beschrijving van akker- en tuinbouw in den tijd der richters of dien der koningen volstaat eene verwijzing daarnaar. Bij de behandeling van een volgend tijdvak moet dan opgemerkt worden, hoe de wetgevers éen dier gebruiken verboden, en andere in hun Jahwisme ingelijfd, d. i. tot eene verordening van hun god gemaakt hebben; wat eerst belangrijk wordt, wanneer men ze als levende uitingen van het oude volksgeloof heeft leeren kennen en nagaat wat de wetgevers tot deze gedragslijn bewogen hebben. Weer later, wanneer het rabbinisme ter sprake komt, zien wij hoe de schriftgeleerden die doode wetten hebben behandeld, uitgeplozen en geregeld, hoe zij de moeilijkheden hebben zoeken te overwinnen waarop de handhaving er van in de praktijk stuitten: b. v. als de armen gingen vechten om de vergeten schoof, of de eigenaars van het land behoeftige bloedverwanten waarschuwden wanneer zij een schoof voor de vergetene zouden verklaren, op welk tijdstip zij eerst weggenomen mocht worden. Weer een stuk leven, maar een geheel ander.

Dit een en ander kan men nu wel in éen hoofdstuk samenvoegen, een hoofdstuk dat dan over de gebruiken bij landbouw en veeteelt handelt; maar zoo scheidt men deze van andere deelen van het leven van oud-Israël die er nauw mede samenhangen: o. a. het gemis aan centralisatie in het staatkundige en de beteekenis van den בית, en behandelt ze voordat men gelegenheid heeft gehad te beschrijven, eerst hoe er eenheid in het recht is ontstaan, wetten zijn te boek gesteld, een

officiëel Jahwisme is gegrond, eindelijk de groote eischen van Deuteronomium zijn gesteld — wat men alles weten moet om de houding te waardeeren die tegenover die oude gebruiken ingenomen werd; daarna is het noodig, dat het karakter van het rabbinisme beschreven is eer men hoort hoe de schriftgeleerden met die oude gebruiken te werk zijn gegaan. In eene monografie over die oude gebruiken zou dit alles moeten meegedeeld worden; maar wie ziet niet aanstonds, dat die groote bewegingen in het geestelijk leven van Israël op alle deelen van dat leven invloed hebben geoefend en dus niet naar aanleiding van één deel daarvan mogen geteekend worden?

Mede doordat N. zich onwillekeurig beperkte tot hetgeen het O. T. hem leerde zijn verscheiden zeer belangrijke onderwerpen niet of zeer gebrekkig behandeld. Eenige voorbeelden!

I, 42 f. wordt de Middellandsche Zee besproken, en daarin natuurlijk gewezen op het feit dat de kust van Palestina ten zuiden van den Karmel geen bocht en dientengevolge geen geschikte havenplaats had; Joppe en Gaza, hooren wij, en later nog Caesarea, waren de eenige havens ten zuiden van den Karmel, en heden zijn de omstandigheden nog ongunstiger geworden door neerslagen van rood zand; wellicht zelfs heeft eene heffing van de kust plaats gehad. Geen kleinigheid voorwaar! Indien dit waar is en eene zaak van beteekenis is geweest, dan was de toestand der kust vroeger anders dan nu. Hoe de toestand nu is, gaat ons alleen aan om daaruit te leeren kennen hoe hij voorheen was. Maar dit daargelaten — wanneer is er eene haven in Joppe geweest? wanneer eene bij Gaza? wanneer eene te Caesarea? Te Joppe tijdens Simon den Hasmonëer, te Caesarea door de macht van Herodes, te Gaza waarschijnlijk eerst later. Doch dit alles hoort niet te huis bij de beschrijving van den natuurlijken toestand van het oude Palestina, maar bij de beschrijving der werken die Israëls vorsten hebben tot stand gebracht. Nu, bl. 25, worden zij even genoemd bij den handel, maar daar ontbreekt geheel en al eene beschrijving van de schepen der Israëlieten en de manier waarop zij op de oudtijds geheel havenlooze kust konden landen, de hooge beteekenis der haven te Joppe voor het staatkundig en maatschappelijk leven der Joden in de tweede eeuw, de zeerooverij onder de Hasmoneën, de macht

van Herodes waarvan de stichting van Caesarea slechts eene proeve was, de uitbreiding van den handel door de διασπορα, het belang van Alexandrië, de Alabarchen enz. enz. Waarlijk, Israëls zeehandel had een uitvoeriger behandeling verdiend dan de bespreking van wat Salomo en Jozafat gedaan hebben. Daardoor toch is Israël geen handelsvolk geworden.

I, 73 lezen wij, dat de roos bij de Israëlieten niet bekend is geweest; zij wordt eerst in een paar plaatsen van *Jezus ben Sirach* en in *Wijsheid* genoemd. Welnu, zij was dus wèl bekend; met de Israëlieten worden hier onwillekeurig de oude Israëlieten bedoeld, of liever, N. wil zeggen: de roos komt in het O. T. niet voor. Maar hiermede zijn wij niet tevreden. Dat zij in het O. T. niet wordt vermeld, kan toevallig zijn geweest. Was dit het geval niet? Neen. Althans wat de oudere boeken betreft. De roos toch is in den Perzischen tijd, wellicht door Alexander den Groote, in Voor-Azië bekend geworden, en had haar plaats bij N. moeten vinden in een § waarin de invloed der Perzische of in eene waarin die der Grieksche heerschappij was geteekend. Dan zouden wij bij de flora van den lateren tijd iets gehoord hebben van den perzik en de abrikoos, ook van den sinaas-, paradijs- of oranjeappel, die als אתרוג zulk een grooten rol heeft gespeeld en door N., niet bij de flora, maar bij gelegenheid van loofhutten, II, 180, 182, besproken wordt. De vraag, of zij van oudsher onder Israël bekend en bij dat feest in gebruik is geweest, is van belang, o. a. tot beantwoording der vraag naar den ouderdom van het gebruik dier vrucht nevens den לולב. Trouwens, Spr. 25:11 had aanleiding tot bespreking er van kunnen zijn. Wat zijn de daar genoemde „goudappelen"?

De daar aangehaalde plaats van N.'s boek, over de roos, is de eenige niet waar hij rakelings voorbij een hoogst belangrijk onderwerp gaat, dat uitvoerig en grondig had moeten behandeld zijn maar nauwelijks aangestipt wordt, den invloed der Grieksche zeden op het Jodendom. Zoo staat I, 127, dat het O. T. van eene bekransing bij feestelijke gelegenheden niets zegt, Jez. 28:1 er niet vóor pleit en eerst Wijsh. 2:77 er van getuigt. Welnu, dit getuigenis is van gelijke waarde als welke plaats ook in het O. T., nl. voor den tijd en het land waarin *Wijsheid* is geschreven, en dat rijkelui's tafelgebruik

is slechts eene der vele Grieksche zeden waarmede het Jodendom kennis heeft gemaakt. Op I, 143 lezen wij, dat het de vraag is of men reeds in den ouden tijd het vliegennet, τὸ κωνωπεῖον, kende, dat Judith 10 : 21; 16 : 19 vermeldt wordt. Welnu, handelt N. alleen over den ouden tijd, en niet over dien waarin *Judith* ons verplaatst? En dat vliegennet is op zich zelf slechts eene kleinigheid; maar de invoering van Grieksche kleeding, opschik, spijzen, en wat van meer belang is, kunst, wetenschap, taal, godsdienstgebruiken is eene zaak van het hoogste belang. Waar bespreekt N. dat onderwerp? Ik vind alleen, dat hij, I, 108, zegt: Na den vrijheidsoorlog hebben verschillende volken invloed op het Jodendom geoefend, eerst de Grieken, daarna de Romeinen — met eene verwijzing naar Schürer. Moeten wij dan aannemen, dat Schürer's in menig opzicht voortreffelijk boek de aanvulling is van dat van Nowack? Inderdaad, het vult het vrij wel aan; maar vooreerst is ook dit volstrekt niet volledig, en dan — dit heeft N. toch niet bedoeld?

Het ontbreken van hetgeen op al wat na-Bijbelsch is — als ik zoo noemen mag — is ook op te merken bij onderwerpen die met het Hellenisme in geenerlei betrekking staan. Zoo lezen wij I, 182: Das Gebet nach Tische wird weder in A. noch N. T. erwähnt, war aber in späterer Zeit unerlässliche Forderung der Rabbinen. Nu, die „latere tijd" valt binnen N.'s bestek. Mogen wij daarvan niets hooren? Ja; II, 260 vernemen wij in eene noot, dat in het tractaat *Berachoth* zeer uitvoerige voorschriften „der nachkanonischen Zeit" (sic!) zijn te vinden; ook iets van de tefillin. Dit wordt zeker, met aanhaling van de letterkunde er over, in eene noot afgehandeld omdat het O. T. er niets over leert; maar mij dunkt, het was belangrijk genoeg voor eene afzonderlijke §, al zou N. daarin niet veel meer hebben kunnen doen dan Schürer's stuk dienaangaande overnemen.

Om nu terug te komen op de stelling die ik wensch te handhaven — indien N. de stof die hij beloofde te zullen behandelen: de zeden van Israël tot 70 na Chr., inderdaad behandeld had, dan zou het immers zoo goed als onmogelijk zijn geweest, dat hij haar naar de onderwerpen en niet naar tijdvakken had ingedeeld? Nu heeft hij b.v. in de § over de

bouwkunde nagenoeg alleen Salomo's werken besproken, I, 251—259, zich vergenoegende met de § aldus te besluiten: In späterer Zeit, namentlich unter Herodes u. seinen Nachfolgern entstanden herrliche Bauwerke; aber dabei handelt es sich nicht um israelitische bezw. jüdische Baukunst, sondern durchaus um Erzeugnisse griechisch-römischer Kunst. Hoe, de beschrijving van den tempel van Herodes — om van zijne paleizen, theaters enz. te zwijgen — behoort niet te huis in eene „Hebräische Archäologie"! N. is het hiermede zoo weinig ernst dat hij II, 74—83 dien tempel behandelt. Doch de bouwstijl behoort niet hier, bij den cultus, maar in deel I, als onderdeel van de onder de Joden, ook in Palestina, doordringende Grieksche richting in de kunst. Maar zij was niet echt-Israëlietisch, zegt N. Was die van den Salomonischen tempel dat dan wel? Eene Israëlietische archaeologie stelt zich niet ten doel, te beschrijven wat onder Israël bestaan heeft als vrucht van zeker — willekeurig Israëlietisch genoemd — beginsel, maar alles wat onder Israël bestaan heeft, onverschillig of het van Hebreeuwschen dan wel van Kanaänietischen, of van Arameeschen, Assyrischen, Babylonischen, Egyptischen, Perzischen, Griekschen of Romeinschen oorsprong was. Behoorde dus de beschrijving van den Grieksch-Romeinschen bouwstijl, die in geheel Syrië inheemsch werd, wel degelijk tot N.'s taak, dit onderwerp hangt zoo nauw samen met andere deelen van Israëls leven, dat men het niet kan behandelen dan in nauw verband met die andere deelen en losgemaakt van den ouden, Fenicischen of Egyptischen, bouwstijl. Zoo gaat het ook niet aan, in de § over den oorlog alleen te geven wat het O. T. er van vermeldt; hebben de Hasmoneërs niet gestreden in den phalanx en met olifanten? heeft niet de geweldige kracht van het legioen diepen indruk op den Jood gemaakt? Waarlijk, Johannes Hyrkanus, die van de Hasmoneërs begonnen is te ξενοτροφειν, heeft andere wapenen gebruikt dan David, en de legers van Herodes waren anders ingericht dan die van Achab. Die dit inziet ziet ook dat men de onderwerpen naar tijdsorde moet indeelen.

Zeer moeilijk te beantwoorden is de vraag, waarmede N. zijn boek aanvangt: de verhouding van de archaeologie tot

de geschiedenis. Hij beantwoordt haar aldus: de geschiedenis heeft de ontwikkeling van het geheele staatkundige en geestelijke leven van Israël te teekenen; de archaeologie de gezamenlijke levensverhoudingen van het volk, zijne op natuur, wet en zeden rustende toestanden en gebruiken; de O.T.ische godsdienstwetenschap wil ons in de eerste plaats een beeld der ideën, de archaeologie een van de godsdienstige instellingen geven. Hierin kan ik mij niet vinden. Instellingen zonder ideën zijn dood, en wanneer men de taak der geschiedenis zoo ruim opvat als thans steeds meer pleegt te geschieden, dan omvat zij ongetwijfeld alles wat tot het gebied der archaeologie pleegt gerekend te worden; alles, niets uitgezonderd. Wil men de archaeologie afzonderlijk behandelen, welnu, dan behoort er het onderzoek naar allerlei feiten niet bij. Het gaat den archaeoloog niets aan, hoe de koningen heetten en wanneer zij den troon beklommen en gestorven zijn; zelfs niet, hoe zij elkaar bestonden, indien dit op het leven des volks geen invloed heeft gehad; dat in Juda de Davidieten zoo lang den troon hebben bezet, is voor den archaeoloog van beteekenis. Zoo is hij voor menig ander feit onverschillig en is zijn taak dus beperkter dan die van den historicus. Maar historisch moet hij te werk gaan, en dan is althans de omkeer die de Ballingschap, en daarna die welken het doordringen van de Grieksche zeden in Israëls leven schier op elk punt heeft te weeg gebracht, zoo groot, dat het mij ongerijmd voorkomt de overstelpend rijke stof vóor alles zakelijk te willen indeelen. Immers, de godsvereering der Israëlieten op de bama's en zelfs die in de koningsheiligdommen hangt zoo nauw samen met zeden, staatsinstellingen en recht, kunst en wetenschap van dien tijd, dat wij volstrekt niet geschikt zijn daartusschenin iets te leeren over den synagogalen dienst, rabbijnsche haarkloverijen, over het דמאי b. v., zelfs niet over den Herodiaanschen tempel met zijn schitterenden prelatenstoet, nog minder over de filosophie van Filo, die ook bij de archaeologie behoort, of over hetgeen in het theater te Jeruzalem in Herodes' tijd gebeurde. Dit alles is uit eene andere wereld, ook wel eene Israëlietische, eene waarin zeer veel voorkomt dat zij met de oudere Israëlietische gemeen heeft, en zelfs geboren uit die oudere wereld, maar toch eene geheel andere.

Indien men de stof vóor alles naar tijdvakken en daarna eerst naar zaken indeelt, dan ziet men, dat men niet genoeg materiaal heeft om voor elk tijdvak elk gedeelte volledig te behandelen en loopt groot gevaar in herhalingen te vervallen. Zoo betoogde onlangs Benzinger, nu weder Nowack. Hierbij gaan zij uit van de onderstelling, dat men bij de indeeling der stof in tijdvakken in elk tijdvak ieder deel van Israëls leven moet bespreken, en voor elk tijdvak als bewijs alleen die plaatsen mag aanhalen die ongetwijfeld over dat tijdvak handelen of daarin zijn te boek gesteld. Maar die eisch is onbillijk. Nemen wij eens aan, dat wij onderscheiden den tijd vóor Saul, het koningstijdvak, de vier eeuwen die tusschen 586 en den opstand der Hasmoneën verloopen zijn, en de twee of drie laatste. Opzettelijk laat ik speelruimte; omdat men het ook eenigszins anders doen kan: elke indeeling is gebrekkig en tot op zekere hoogte willekeurig — dit is onvermijdelijk; maar de geboorte van het volk Israël bij Sauls troonsbestijging, de Ballingschap en de geweldige crisis in het midden der tweede eeuw zijn aangewezen rustpunten voor den historicus. Welnu, wanneer men in het eerste tijdvak de verhouding van Hebreën en Kanaänieten beschrijft, hun onderscheiden karakter en graad van beschaving — voor zoover wij die kunnen nagaan — en de wijze waarop zij met elkander tot één volk zijn samengesmolten, dan behoeft vooreerst dit bij een volgend tijdvak niet weer opzettelijk behandeld te worden; het onderwerp komt dan wel ter sprake: bij de beschrijving van het rijk van David en Salomo toch blijft de inneming van Jeruzalem en die van Gezer niet onvermeld, evenmin als de groote invloed dien de Gibeonieten blijkbaar gehad hebben; bij de teekening der godsdienstige bewegingen zal de uitroeiing der קדשים door Aza en Jozafat waarschijnlijk als antikanaänietische beweging worden gekenschetst, enz. Ook in de derde periode zal in de beschrijving van de rol die de נתינים gespeeld hebben Kanaän ter sprake komen; zelfs nog in de vierde, wanneer men beschrijft wat de rabbijnen דרכי אמוריא plachten te noemen. Doch dit is geen herhaling van het vroeger behandelde, maar uiteenzetting van nieuwe zaken, die alleen te begrijpen zijn met verwijzing naar het vroeger uitvoerig besprokene. Van den anderen kant zou

men zeer enghartig te werk gaan, indien men de verhouding van Hebreeën en Kanaänieten vóor Saul alleen wilde leeren kennen uit hetgeen rechtstreeks en zeker over dien tijd getuigd wordt. Waarlijk, dan zou het geheele onderwerp onbehandeld blijven, en er wordt toch geene geschiedenis van Israël geschreven waarin het niet behandeld wordt. Uit getuigenissen uit en over volgende eeuwen trekt men daarbij, en te recht, gevolgen ten aanzien van den ouderen tijd.

Bij meer dan éen punt is het vrij onverschillig, in welk tijdvak men het bespreekt: landbouw, veeteelt en vele andere handwerken en bedrijven zijn in hoofdzaak onveranderd gebleven. Welnu, men bespreekt ze eens opzettelijk, bij het eerste of het tweede tijdvak, en vermeldt later alleen, welke veranderingen er in zijn gekomen. Soms zijn talmudische berichten zeer geschikt om den alleroudsten tijd te leeren kennen. Het huwelijk בביאה b. v. kennen wij alleen uit de maatregelen die de rabbijnen namen om het te verhinderen; maar het was zeer zeker de oudste en meest algemeene vorm der voltrekking.

Dat in menig geval het geen aangewezen weg is, waar een onderwerp behandeld moet worden, en wij vaak niet weten, of een gebruik dat wij uit éen tijd kennen ook daarvóor en daarna bestaan heeft, verhindert niet, dat wij het in het eene of andere tijdvak zetten, met vermelding van de onzekerheid waarin we verkeeren. Het feit toch, b. v., dat wij niet weten of „al de afschuwelijkheden van het huis Israëls" waarvan Ezech. 8 gewaagt nog na Jozia's hervorming gehuldigd zijn, mag ons niet beletten dit getuigenis te gebruiken, met gerustheid voor den tijd van Manasse, met eenige aarzeling voor dien van Jojakim en Sedekia.

De indeeling en rangschikking der stof moet zóo zijn dat wij zooveel mogelijk een beeld van het leven des volks krijgen, en daartoe moet zoo goed het gaat het gelijksoortige bijeengevoegd worden; wat m. i. niet anders doenlijk is dan wanneer wij vóor alles bij elkander houden wat ons in denzelfden tijd verplaatst.

Het in mijn oog zeer belangrijke verschil in mijne opvatting van de methode der behandeling met die der heeren Benzinger en Nowack heeft mij de aandacht mijner lezers

bijna uitsluitend doen richten op wat mij toeschijnt leemten in N.'s werk te zijn. Ik mag echter deze aankondiging niet eindigen dan wijzende op het vele prijzenswaardige in zijn arbeid. Dit is, gelijk ik boven reeds zeide, vooral in het tweede deel te vinden. Al bevat dit, evenals het eerste, niets dan eene reeks monografieën over stukken, hier van de „Sacralalterthümer", uit die monografieën is veel te leeren. Over menig punt is heel wat goeds bijeengebracht, en zijn de jongste en beste werken die er over handelen aangehaald. Voortreffelijk b. v. is het, dat in het hoofdstuk over de heilige plaatsen eerst de voor-exielische plaatsen der godsvereering zijn afgehandeld, daarna de tempel van Ezechiël en de Tabernakel als idealen van twee theoretici worden besproken, en eindelijk de na-exielische heiligdommen. Zoo is ook in de rangschikking ernst gemaakt met de gezonde beschouwing der bronnen waaruit wij onze kennis putten: de Tabernakel komt, naast het ideaal van Ezechiël, na den Salomonischen tempel. Ook in de §§ over de heilige personen, tijden en handelingen is velerlei leerzaams verzameld en zijn tal van vingerwijzingen gegeven aan hen die zich eene voorstelling willen vormen van het godsdienstig leven van Israël, ook in den tijd waarover het O. T. zwijgt, de laatste eeuw vóor en de eerste na het begin onzer jaartelling.

H. Oort.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Het moet bevreemding hebben gewekt dat het belangrijk werk van Dr. W. H. Kosters *Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak* (Leiden, E. J. Brill 1894, 152 blz.), in ons tijdschrift nog niet besproken is, terwijl het reeds meer dan eens in ons land en daarbuiten met instemming is vermeld. (Zie Prof. G. Wildeboer in Theol. Studiën 1894, 277 vv.; Prof. J. C. Matthes in Gids, 1894, December afl.; Liter. Centralblatt 1894 N. 37, van K. M(arti), en Deutsche Litteraturzeitung 1894 N. 38 van —0—). Daar de aankondiging er van het meest op mijn weg heeft gelegen, wil ik met een enkel woord mij rechtvaardigen; opdat het niet schijne, dat geringe ingenomenheid met het werk van mijn ambtgenoot van dat stilzwijgen de oorzaak is. Toen het in het licht kwam was ik ziek, en voordat ik daarna, natuurlijk met achterstallig werk beladen, tijd had kunnen vinden het voor een tweeden keer te lezen en uit mijne aanteekeningen eene verhandeling te maken, kwam het verzoek van Dr. H. J. Elhorst aan de redactie, het in ons tijdschrift te mogen bespreken. Toen dit was toegestaan, kon ik niet anders doen dan wachten. Nu wil ik echter niet, dat zijne beoordeeling, waarin hij de slotsom van Dr. Kosters meerendeels weerspreekt, verschijnt zonder van mijne zijde op het boek te wijzen. Na herhaalde lezing van het geheel en nauwgezette overweging van de belangrijkste deelen ben ik tot de overtuiging gekomen, dat hij in hoofdzaken het rechte gezegd heeft. Met name komt mij het betoog dat tijdens Cyrus geen terugkeer van ballingen heeft plaats gehad, zoowel uit *Haggai* en *Zacharja* als uit *Ezra*, afdoend voor; ook heeft hij, meen ik, op goede gronden aangetoond, dat Ezra's terugkeer na den opbouw der muren onder Nehemja heeft plaats gehad. Goed geslaagd schijnt mij ook het betoog toe, dat de wet die Neh. 10 : 32—39 wordt inge-

voegd niet het bestaan van P^2 maar alleen dat van *Deuteronomium* onderstelt.

Op éen punt vond K. mij bijzonder ontvankelijk voor zijne hypothesen; nl. in de stelling dat de lijst van Ezra 2, Neh. 7 niet die der uit Babylonië teruggekeerden kan geweest zijn. Reeds jaren geleden heb ik de onmogelijkheid hiervan ingezien. Een m. i. krachtig argument hiervoor laat K. nog onvermeld, nl. dat op de lijst naast namen van familiën zoovele namen van burgerijen voorkomen; wat zeer natuurlijk is indien zij de gezeten bevolking van Judea tijdens Nehemja, maar onbegrijpelijk is indien zij uit de ballingschap terugkeerenden bevat. Die burgerijen zijn toch niet een halve eeuw lang in den vreemde bijeengebleven?

De aanmerkingen die ik op het boek heb aangeteekend zijn van geringe waarde. Om iets te noemen: het is onjuist, wat op bl. 77 wordt beweerd, dat tusschen Neh. 9 : 37 en 10 : 1 iets uitgevallen is, omdat 9 : 36 niet het oorspronkelijk slot van het gebed kan zijn. Ja, indien H. 9 een inderdaad gehouden gebed behelsde, zou dat onmogelijk zijn; maar is H. 9 eene oratio ficta, dan is de overgang van dit gebed tot het verhaal eene onhandigheid van den schrijver, meer niet.

Zeer belangrijk is de slotsom van Kosters onderzoek voor onze voorstelling van Judea's geschiedenis in het eind der zesde en der vijfde eeuw, voor de kritiek op den Pentateuch, voor onzen blik op Deutero-Jezaja, en meer; des te noodzakelijker is het dat het boek van alle kanten bekeken worde en ook de tegenspraak zich doe hooren; opdat wij òf gerust op zijne slotsom voortbouwen, òf haar prijs geven; het dunkt mij zeer onwaarschijnlijk dat wij het laatste zullen moeten doen.

Dr. Isaäc Hooykaas herdacht door zijne vrienden H. Oort, A. P. G. Jorissen en H. C. Lohr. Met portret (Schiedam, J. Odé. 1894. Prijs *f* 0.50). Dit geschriftje bevat, behalve het bijzonder gelukkig geslaagd portret van den overledene, een gedeelte der toespraak waarin Jorissen hem 2 Sept. voor de Remonstrantsche Gemeente herdacht, een deel der rede die Lohr denzelfden avond voor zijne Gemeente, de Luthersche te Rotterdam, hield, maar dit zeer uitgewerkt, en hetgeen Jorissen en ik aan het graf van onzen vriend gesproken hebben.

Het eenige dat aanspraak maakt op iets meer dan eene warme lofrede op den hoogvereerden man is dat wat Lohr bij het fragment zijner toespraak voegde: bl. 21—34. Hier poogt hij Hooykaas' godsdienstig standpunt te leeren kennen, en betoogt daarin — het klinkt wel vreemd, omdat Hooykaas een zoo zeldzaam geleerd man en zoo grondig theoloog was, maar bevat toch waarschijnlijk een groot deel waarheid — dat men bij het beoordeelen van zijne geschriften, o. a. van zijn stuk in ons tijdschrift (IX, 193 vv.), meer met een godsdienstig man dan met een theoloog te doen heeft. Zijne uiteenzetting is zeer lezenswaard. H. O.

Der Siegfriedmythus, ein Kapittel aus der vergleichenden Mythologie von Franz Devantier (Hamburg 1894). De schrijver dezer populair-wetenschappelijke studie (opgenomen in Virchow's en Wattenbach's bekende verzameling) blijkt een beslist aanhanger der natuurmythische school. In de Siegfriedsagen bezitten wij de grondgedachten der Germaansche, ja der Indogermaansche mythologie; uit het aangezicht van Siegfried komen ons de trekken van een god te gemoet en wel bepaaldelijk van een onweêrsgod; Siegfried's zwaard is de bliksem, de schat is de vruchtbare regen, door den draak bewaakt, zooals Indra tegen Vritra of Ahi, Thórr tegen de reuzen, die schatten beschermen, te strijden hebben.

Van welken god de Siegfried der Nibelungen dan de afschaduwing is laat Devantier in 't midden. Van Tyr, den oud-Germaanschen hemelgod? van Freyr? Wèl wijst hij zeer terecht op het nauwe verband tusschen de Siegfriedsage en het Edda-lied „Skirnisför", waarin Skirnir voor Freyr om Gerdr werft, wier woning van vlammen omgeven is. De overeenstemming met Sigurdr-Sifrit, die voor Gunnar werft om Brynhildr-Prünhilt, die ook door een vlammenmuur omringd is, springt in het oog. En daar het Edda-lied ongetwijfeld een voorjaarsmythe bevat, werpt de parallel ook een ophelderend licht over het mythisch karakter der sage. Op dezelfde wijze helpen Baldr's onkwetsbaarheid, behalve door den misteltwijg, Achilles' niet te wonden lichaam behalve aan de hiel, Siegfried's hoornhuid [1]) verklaren, die hem tegen elken aanval beschermt,

1) Nibel. Av. III. 100, 3: „sîn hût wart húrnin."

behalve wederom de plek tusschen de schouderbladen, waar het lindeblad de werking van het drakenbloed tegenhield en Hagen hem treft [1]) — alles trekken der zonnemythe. De zon, onkwetsbaar in den zomer (of op den dag), moet eindelijk voor de macht van den winter (of van den nacht) onderdoen.

Ofschoon de voorstelling, dat wij in de Siegfried-sage eene verbleekte zonnemythe hebben (in het midden gelaten op dit oogenblik, of Siegfried Freyr dan wel een afzonderlijke lichtheros is), mij ook de meest aannemelijke toeschijnt, mag het toch bevreemden, dat de schrijver nergens laat bespeuren dat hij zich met een brandend vraagstuk bezig houdt. Toch heeft men in de laatste jaren op het mythisch karakter der heldensage in 't algemeen, en der Siegfriedsage in 't bijzonder heel wat afgedongen, hetzij dat men haar waardeloos achtte èn voor mythologie èn voor historie (W. Grimm); hetzij men uitsluitend de geschiedenis als fondament der sage handhaafde (W. Müller); hetzij men goden en helden zich gelijktijdig en naast elkander uit hoogere daemonen liet ontwikkelen (Symons, Meyer, Mogk e. a.). Het was niet onbillijk, te verwachten dat D. blijk had gegeven deze van de zijne afwijkende meeningen te kennen. Nu voedt hij de dwaling, alsof hij een nimmer aangevochten standpunt inneemt.

Hetzelfde bezwaar geldt tegen de bladzijden, waarin hij de Veda's teekent als de oorkonden, die ons als 't ware de geboorte der Indo-germaansche mythen doen aanschouwen. Toch weet men, dat de aanvankelijke triomfkreten van Max Müller en de zijnen, die de Veda's deze hooge waarde voor de vergelijkende mythologie toekenden, niet zonder reden ietwat verstomden, omdat de heilige schrift der oude Indiërs inderdaad veel jonge, omgewerkte mythische stof bevat.

Veel bedachtzamer is Devantier ten opzichte van de wederzijdsche betrekking tusschen de Noorsche en de Duitsche mythologie: zij hebben veel gemeenschappelijk, maar ook niet weinig afzonderlijk materiaal.

---

1) Nibel. Av. XV, 902.

„Dô von des trachen wunden vlôz daz heisse bluot
„Und sich darinne badete der küene recke guot,
„dô viel im zwischen herte ein lindenblat vil breit
„dâ mac man in verhouwen" . . . . . .

Die bij de genoemde punten eenige voorzichtigheid in acht neemt, vindt in het boekje een goed overzicht van de Siegfriedsage als mythologische bron, van de wijze, waarop Indische en Grieksche mythen de Germaansche toelichten en waarop sommige in sprookjes voortleven. Ook de voorstelling, dat in Siegfried trekken bewaard bleven van een Germaansche zonnegod, schijnt mij, gelijk gezegd, de aannemelijkste. Devantier's studie geeft aldus aan de kringen, waarvoor de „Sammlung" bestemd is, een blik op een van de onderzoekingen, waarmede de wetenschap der Germaansche mythologie zich bezig houdt. L. K.

Teyler's Godgeleerd Genootschap schreef tegen 1 Jan. 1896 de vraag uit: „Wat blijft er bij den tegenwoordigen stand der Nieuwtestamentische critiek historisch zeker aangaande den persoon en het leven van Jezus?" en tegen 1 Jan. 1897: „Vrij algemeen neemt men aan, dat sommige voorstellingen, met name over eschatologie, angelologie en demonologie, die men bij de Joden na de ballingschap aantreft, aan den invloed van het Pârsisme moeten worden toegeschreven. In hoever is er genoegzame grond voor die hypothese, of is het mogelijk, de genoemde voorstellingen geheel of ten deele voldoende te verklaren uit de inwendige ontwikkeling van den godsdienst van Israël?"

Het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schreef uit:

1°. Om te worden beantwoord vóor 15 December 1895:

I. Het Genootschap verlangt: Eene verhandeling, waarin de mystische richting, die zich in de laatste jaren op verschillende wijze (zoowel in theosophische vereenigingen, als op het gebied van literatuur en kunst) krachtig openbaart („Nieuwe Mystiek"), gekenschetst en uit een godsdienstig, christelijk en protestantsch oogpunt beoordeeld wordt.

II. Het Genootschap verlangt: Een in de Nederlandsche taal geschreven leesboek over de geschiedenis van het protestantisme, van den Munsterschen vrede tot de Fransche Revolutie, in den trant van Ter Haar's „Geschiedenis der kerkhervorming in tafereelen".

2°. Om te worden beantwoord vóor 15 December 1896:

III. Het Genootschap vraagt: Een critisch onderzoek naar het recht der bewering, dat de kerkhervorming der zestiende eeuw grootendeels de schuld draagt van de zedelijke verwildering in het daarop volgend tijdvak.

AGOBARD VAN LYON.

II. Agobard als verdediger der kerkleer.

Bij den aanvang der negende eeuw was er op dogmatisch gebied weinig stof meer over, die nog onbearbeid lag. In de vorige perioden toch waren de groote kerkelijke leerstukken behandeld en afgehandeld. Eerst was de vorming der dogmata zeer vrij en individueel geweest; later hadden de kerkelijke en officieele vaststellingen plaats. Wel konden de leerstukken nu uitgewerkt worden, zooals ook in de middeleeuwen gedaan is, maar daardoor ging er veel van de frischheid en oorspronkelijkheid in de dogmatiek verloren.

Er kan niet gezegd worden, dat Agobard zich ingespannen heeft, de kerkleer te helpen ontwikkelen; de bisschop vergenoegde zich het vastgestelde tegen voorkomende aanvallen te verdedigen. Hij heeft dat werk met zoo veel energie en toewijding verricht, dat hier wel een afzonderlijk hoofdstuk mag gewijd worden aan hem als verdediger der leer zijner kerk.

Het waren twee eigenschappen van onzen held, die hem de defensie der katholieke dogmatiek op zich deden nemen. De eerste was zijne oprechte vroomheid, de tweede zijne gehechtheid aan de kerk. Natuurlijk zijn in ons oog deze beiden zeer van elkander verschillend, doch voor Agobard vielen zij samen, waren zij één.

De bisschop van Lyon dan was in de eerste plaats een vroom man [1]). Dit moet ieder opvallen, die zijne geschriften met eenige aandacht leest, want in meer dan eene plaats zijner werken uit zich een religieus gemoed. Men gevoelt het, daar

---

1) Het komt mij voor, dat Dr. Marcks en Mönchemeier bij hunne beschouwingen en oordeelvellingen deze eigenschap van Agobard te veel over het hoofd hebben gezien.

spreekt geen theoretische godsvrucht, maar daar is een man aan het woord, die God vreest, een man, die altijd door deze eigenschap bezield wordt. Wil men zich eenige voorstelling vormen van zijne vroomheid, daarbij kunnen vooral die plaatsen uit zijne geschriften helpen, waar hij zijn Godsbegrip mededeelt. Daaruit blijkt, dat iemand moeilijk meer verhevene gedachte van het Opperwezen kan hebben, dan Agobard had; dat iemand bezwaarlijk zijn God meer kan achten, dan Agobard Hem achtte. Voor dezen geloovige staat God boven alles. In zijne handen berust het bestuur over hemel en aarde, terwijl er niemand is, die zich in aanzien of macht met het Opperwezen kan of mag meten, daar immers alle dingen aan Hem onderworpen zijn. En toch, hoe hoog die God ook verheven is, Hij is allen nabij. In Hem en door Hem leeft de mensch, en alles wat de mensch goed doet, doet hij door God. Alleen wanneer het schepsel iets slecht doet, geschiedt dat niet in overeenstemming met Gods wil [1]). Het is begrijpelijk, dat volgens deze voorstelling de Heer ook de zender van het kwaad is, dat het kwaad althans onder zijne goedkeuring of toestemming alleen geschiedt. Onder Hem en in zijn dienst toch staan ook de kwade engelen, onder welke ook de Satan. Dit wezen wordt door Agobard wel de oorzaak en uitvinder van alle kwaad genoemd, maar toch staat de booze geest onder God, zonder wiens toestemming hij niets kan verrichten [2]). Het kwaad, dat de Almachtige over den mensch be-

---

1) „*Sermo exhort.* c. 1, XIII: „Inter haec omnia caveat fidelis, ne omnino vel in modico in propriis viribus praesumat, sed de Dei adjutorio, ut ad finem bonorum pervenire, vel in bono possit opere perdurare.... Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo; nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestet ut faciat homo. Suam namque voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet" (bij Migne, Tom. CIV, p. 267, 277).

2) l.l., c. XV: „quando Deo permittente et ordinante assumpturus est sibi diabolus vas aptissimum." — *Ep. ad Barth.*, c. 1: „Verissimum est quod istae percussiones esse non possunt, nisi Deo permittente. Quisnam ita stultus est qui nesciat, et visibiliter et invisibiliter omnipotentem Deum flagellare homines ad eruditionem et conversionem." c. II: „Sed quia hanc percussor potestatem habere numquam potest nisi acceperit ab eo in cujus et ipse potestate est; propterea ipsi tribuenda est potestas qui dat et retinet, permittit et cohibet. Admirabiliter ostendit scriptura divina et potestatem Domino tribuendam esse, et malitiam diabolo: quam utique non accipit, sed a semetipso habet: quod autem non habet accipit, id est potestatem" (bij Migne, Tom. CIV, p. 180, 181).

schikt, is dikwijls wonderlijk en niet te doorgronden; maar boven alles staat het vast, dat de oordeelen Gods rechtvaardig zijn, want God is liefderijk, Hij is de bron van alle goed, ja Hij is de goedheid zelf [1]). En wanneer dan het Opperwezen straft, Hij doet het met geen ander oogmerk, dan tot opvoeding en bekeering van zijne schepselen. Maar nu heeft de mensch tegenover zulk een God ook slechts éénen plicht, en die is: aan Hem alleen alle eer te geven; niemand anders toch heeft aanspraak op vereering of aanbidding. Van dezen plicht is Agobard zóó doordrongen, dat hij niet anders dan met de meeste geestdrift zijne hoorders kan opwekken, den Heer te prijzen, Hem aan te roepen, Hem te zoeken, terwijl Hij te vinden is. En dat te meer, daar er een tijd zal aanbreken voor den mensch, waarin God niet meer te vinden zal zijn, maar waarin Hij den nalatigen mensch met zijne rechtvaardige straffen zal bezoeken [2]). Wanneer nu Agobard deze dingen bespreekt, dan bespeurt men terstond, dat hij spreekt uit volle overtuiging; spreekt van dingen, die voor hem heilige waarheden zijn, waardoor hij zich in het leven laat leiden, en er daarom van getuigt met zijne gansche ziel. Het is menigmaal of de spreker zijne hoorders wil medesleepen, en hen vervoeren wil tot eene kinderlijke liefde voor hunnen God. Men voelt het dan ook dadelijk, wanneer bij Agobard meer het verstand dan het hart spreekt; zijn toon wordt dan dof, zijn wijze van betoogen gerekt en afmattend, terwijl hij anders een machtig woord doet hooren. Het is dan ook niet alleen om zijne overtuiging, want die is zuiver schriftuurlijk, althans Agobard acht dat, dat wij hem een vroom man noemen, maar niet minder wegens de vastheid, oprechtheid, den gloed zijner overtuiging.

---

1) l.l., c. XIII: „Qui (Deus) est fons et origo bonitatis; imo qui est bonitas: a quo omne bonum, et sine quo nihil boni".

2) l.l., c. I: „Audite, fratres nostri, familia Christi, grex summi pastoris, populus pascuae ejus, et oves manus ejus. Introite portas aeterni regis in confessione, et atria ejus in hymnis, ut vobis dicatur: ecce nunc benedicite Domino, omnes servi Domini, qui statis in domo Domini, in atriis domus Dei nostri. Quaerite Dominum, dum inveniri potest: invocate eum, dum prope est. Et quare non invenietur qui ubique est, qui nusquam deest? Quia jam non erit tempus Dominum quaerendi, sed poenas luendi eos qui nunc eum non inveniunt. Agite quod psalmus dicit: confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua, et sancti tui benedicant tibi. Benedicite cum ipsis, aut confitemini cum universis operibus Domino."

Als eene andere eigenschap van Agobard hebben wij reeds genoemd: zijne gehechtheid aan de kerk, zijn zuiver katholicisme. Hij schreef eenmaal: „indien iemand het katholiek geloof niet trouw en ongeschonden bewaard heeft, zal hij zonder eenigen twijfel voor eeuwig verloren gaan [1])". Wij zouden deze uitspraak Agobards grondwet mogen noemen. Maar een man, die zoo durft te spreken, zal men toch al zeer moeilijk van eenige haeresie kunnen verdenken. Niets gaat bij onzen bisschop boven de katholieke kerk en het katholiek geloof. Zij is *de* kerk en *het* geloof. Alles wat niet met de leer dier kerk overeenstemt is ongegrond en goddeloos, ja het moet dan eene leer van den Satan zijn [2]). En mocht men ooit iemand ontmoeten, die anders denkt dan de kerk heeft goedgevonden te bepalen, men kan niet beter doen, dan zulk een persoon als een heiden of tollenaar te beschouwen. Vraagt men nu aan Agobard, wat het kenmerkende van het katholiek geloof is, hij zal in de eerste plaats op de leer der Triniteit wijzen. Wie niet in een almachtigen God gelooft als den Vader, in Jezus Christus als den Zoon en in den Heiligen Geest met hunne respectievelijke uitgangen, alsmede in de eenheid van deze drie, zulk een mag geen geloovige genoemd worden [3]). Voeg hier nu nog bij de grootsche gedachte, die Agobard zich over het wezen der kerk vormde, door haar als op het engst met Christus verbonden te beschouwen [4]), en men heeft de twee gewichtigste kenmerken, door welke hij een ketter van eenen geloovige kan onderscheiden. Voor geen geld der wereld zou hij zijne overtuiging hebben prijsgegeven. De leer der kerk toch was opgesteld en uiteengezet door de heilige vaderen. En waar dezen aan het werk waren in het belang van den gods-

---

1) *Lib. adv. dogma Felicis Urgell.*, c. III: „Fidem catholicam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit" (bij Migne, Tom. CIV, p. 35).

2) *Sermo exhort.*, c. XIV: „Quidquid huic fidei contrarium est, et quaeque dissona et discrepantia, inepta sunt, et profana, atque inaniloquia, quae multum proficiunt ad impietatem, ac per hoc doctrina daemoniorum et antichristorum."

3) l.l., c. III: „Fides est, qua credimus unum Deum omnipotentem, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, veram Trinitatem, veram Unitatem. . . . Filius videlicet nascitur ex Patre, Spiritus sanctus procedit ex Patre et Filio."

4) *Ep. ad cleric. et monach. Lugd. de modo regim. eccl.* c. I—IX (bij Migne, Tom. CIV, p. 189 seq.).

dienst, daar was de Heer in hun midden [1]). Of had deze niet gezegd, dat waar twee of drie in zijnen naam vergaderd waren, hij in het midden van hen zou zijn? Maar juist ook daardoor moest alles wat zij bepaald hadden in overeenstemming zijn met de heilige Schriften [2]). En om deze reden mocht men dan ook niets van het vastgestelde verwerpen [3]).

Zulk een man kon natuurlijk niet zwijgen, indien hij zag, dat hetgeen hem lief en dierbaar was door anderen met voeten getreden werd. Iemand, die zich zóó als Agobard aan zijne kerk en hare leer gebonden gevoelde, moest wel het harnas aantrekken tegen iederen ketter. Nu, hij had meermalen gelegenheid zijne overtuiging uit te spreken; meermalen werd hij genoodzaakt te velde te trekken tegen leeringen, welke van het kerkelijk geloof afweken. En waar hij optreedt, daar zien wij hem met gloed voor zijne overtuiging strijden.

Het eerste polemisch geschrift, waardoor hij de kerkleer trachtte te verdedigen, en waarmede wij kennis willen maken, is zijn: „boek tegen het dogma van Felix, bisschop van Urgellae [4])". In het laatste tiental jaren der achtste eeuw had in Spanje eene partij veld gewonnen, welker aanhangers algemeen bekend zijn onder den naam van: „adoptianisten". Deze richting week op het punt der christologie af van de katholieke kerk, hetgeen tot zeer veel beroering aanleiding gaf [5]). Onder

---

1) *Lib. adv. legem Gundobadi*, c. XII: „Et revera, si secundum dictum Dominicum, ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine ejus, ibi est Dominus in medio eorum; quanto magis ubi viginti, aut triginta multo amplius congregati fuerint, non solum in nomine Domini, sed insuper etiam fide praediti, sapientia illustrates, vita clari, sanctitate reverendi, signis et prodigiis formidandi?" (bij Migne, Tom. CIV, p. 122, 123).

2) Dat de kerkvaders in overeenstemming met de Heilige Schrift hebben geleerd, laat voor Agobard geen twijfel over. De leer toch der katholieke kerk door de „doctores" uiteengezet, en door de martelaren bezegeld, is reeds in de Wet en de Profeten en Psalmen gepredikt, en door de apostelen verbreid. Zie *Sermo ex hort.* c. XIV, (bij Migne, Tom. CIV, p. 277).

3) *Lib. de dispens. eccles. rer*, c. XX: „Ubicunque enim catholici ecclesiarum rectores pro ecclesiarum utilitatibus cum Dei timore in ejus nomine et honore conveniunt, quidquid consonanter sanctis scripturis statuunt, nulli procul dubio spernenda, imo veneranda omnibus esse debent" (bij Tom CIV, p. 242).

4) *Lib. adv. dogma Felicis Urgell.* (bij Migne, Tom, CIV, p. 29—70).

5) De voornaamste bronnen voor het adoptianisme zijn: 1°. de geschriften van Elipandus en Felix; 2°. de bestrijdingen van Alcuinus, Paulinus van Aquileja en Agobard van Lyon; 3°. de acta der verschillende synoden, waar over deze haeresie

de mannen, die zich uitstekend met het „adoptianisme" konden vereenigen, en zich als eerste voorvechters er van hebben leeren kennen, behoort zekere Felix, die destijds (± 792) bisschop te Urgellae, eene stad in de Spaansche mark, was. Ja men mag Felix niet alleen een voorstander, maar veeleer vader van het „adoptianisme" noemen. Einhard weet ons in zijne annalen op het jaar 792 mede te deelen, dat Elipandus, bisschop van Toledo, aan Felix vroeg, hoe men toch over den persoon van Christus te denken had; of men hem als mensch den waren, dan wel den aangenomen Zoon Gods moest noemen. Hierop zou de gevraagde geantwoord hebben, dat Christus, naar zijne menschelijke zijde beschouwd, slechts de aangenomen zoon kon genoemd worden; hetgeen de bisschop, zoo wordt er nog bijgevoegd, in zijne geschriften hardnekkig trachtte te verdedigen [1]). Uit de aangehaalde mededeeling van Einhard blijkt tevens waarin het „adoptianisme" verschilde van de katholieke kerkleer, welk onderscheid in beider christologische beschouwingen bestond. De grondgedachte toch van de Spaansche ketterij was deze: in den persoon van Christus is de goddelijke natuur de eigenlijke, de menschelijke daarentegen eene aangenomene. Wanneer dus de goddelijke natuur de menschelijke heeft aangenomen, dan is Christus ook, van die zijde beschouwd, de aangenomen zoon van God. Om nu de gedachte van dit „aangenomen" uit te drukken, gebruikte men meestal het werkwoord „adoptare" met de daarmede verwante woorden, zoodat men b.v. sprak van „filius adoptivus" [2]).

Meer dan het nu medegedeelde behoeven wij niet te weten, om dadelijk te zien, dat de denkbeelden van Felix en Elipandus niet bepaald nieuw kunnen genoemd worden. Nieuw misschien in het Westen, maar toch volstrekt niet onbekend

---

gehandeld is; terwijl er nog eenige losse berichten over den strijd te vinden zijn in de annales van Einhard, de chroniek van Ado en elders.

1) *Einh. Ann.*, a° 792: „Felix ab Elipando Toleti episcopo per literas consultus, quid de humanitate Salvatoris Dei et Domini nostri Jesu Christi sentire deberet, utrum secundum id quod homo est, proprius an adoptivus Dei Filius credendus esset ac dicendus, valde incaute atque inconsiderate et contra antiquam catholicae ecclesiae doctrinam adoptivum non solum pronuntiavit, sed etiam scriptis pravitatem opinionis suae defendere curavit." (bij Pertz, Tom. 1, p. 179):

2) Zie: *Ep. Elipandi ad Albinum* (bij Migne, Tom. XCVI, p. 872).

in de Christelijke kerk. Wat nu in Spanje gepredikt wordt, werd reeds vier eeuwen vroeger in het Oosten verkondigd, want het „adoptianisme" komt volkomen overeen met het „Nestorianisme". Wij hoorden toch, dat Felix in den persoon van Christus de goddelijke en menschelijke natuur van elkander scheidde. Doch wat anders deed Nestorius, toen hij de begrippen „Logos", „Theos" en „Christos" zoo scherp mogelijk uiteenhield, overeenkomstig de richting der Antiocheensche school? Nestorius kon zich onmogelijk neerleggen bij de Alexandrijnsche vereenzelviging der genoemde begrippen. Maar ook de grond van Felix' ketterij was niets anders dan de weerzin tegen een dogma, dat het goddelijke en menschelijke deed samensmelten. Deze opmerking betreffende de overeenstemming van het „adoptianisme" met het „Nestorianisme" is volstrekt niet eerst in den laatsten tijd gedaan. Reeds de destijds levende vertegenwoordigers der katholieke kerk merkten het terstond op, dat men te doen kreeg met eene oude haeresie in een nieuwen vorm. Het ontging ook aan Agobard niet. In de inleiding van zijn geschrift tegen Felix zegt de schrijver, dat het gericht is tegen eene nieuwe, of beter tegen eene weder herlevende haeresie [1]). En op eene andere plaats van hetzelfde geschrift zegt Agobard, dat Felix bang was te vervallen in de dwaling van Eutyches, doch dat hij nu op dezelfde klippen verzeild was als eenmaal Nestorius [2]). Felix had dus niet, zooals de kerk, de kunst verstaan, waardoor hij beide gevaren wist te ontwijken.

De ketters konden er dan ook wel op rekenen, dat, zoodra zij hunne meeningen aan het licht brachten, hun weg niet over rozen zou loopen. Evenmin als de kerk Nestorius gespaard had, zou men thans ook Felix ontzien. Wij gaan echter de geschiedenis van den tegenstand, dien Felix moest onder-

1) *Lib. adv. dogma Felicis Urgell.*: „Christianorum religiosissimo, benignorum benignissimo, mansuetorum tranquillissimo, Christi amatori, ideoque victori ac triumphatori piissimo Augusto, domno gloriosissimo Ludovico imperatori, Agobardus quidam ex ultimis fidelibus servulis vestris, subterannexum opusculum sincerissimo ac subtilissimo sacroque acumini prudentiae vestrae dijudicandum direxi: quod edidi vel potius collegi adversus novam, imo ex veteri redivivam haeresim" (bij Migne, Tom. CIV, d. 29, 30, 31).

2) ll. c. VI: „Timens enim permixtionem Eutychetis incurrere, corruit in divisionem Nestorii".

vinden, stilzwijgend voorbij. Het zij genoeg te herinneren, dat, zoodra het bericht van de adoptiaansche ketterij te Rome gekomen was, paus Hadrianus I een schrijven richtte aan de Spaansche geestelijken, om hen te waarschuwen tegen de stellingen van Elipandus en de zijnen; dat Felix op de Synode te Regensburg (792) schijnt herroepen te hebben, hetgeen hij kort daarna ook te Rome heeft gedaan [1]). Evenwel over deze daad kreeg hij berouw, zoodat hij voortging met het verspreiden zijner meeningen. Om kort te gaan, in het jaar 799 werd eene Synode te Aken gehouden, alwaar de bisschop van Urgellae plechtig beloofde, voortaan de leer der katholieke kerk trouw te bewaren. Maar niettegenstaande zijne beloften vond Karel de Groote het beter hem niet meer naar Spanje te laten terugkeeren, doch hem bij Leidradus te Lyon te doen blijven, om daar gelegenheid te vinden, zijne dwalingen schriftelijk te herroepen, en hem tevens goed in het oog te kunnen houden [2]).

Onder de mannen, welke persoonlijk tegen Felix optraden, behoort zeer zeker in de eerste plaats Alcuinus genoemd te worden, die zoowel door zijn schrijven als door het woord den ketter tot bekeering trachtte te brengen. Zoo is het bekend, dat hij op de Synode te Aken (799) gedurende zes dagen met Felix disputeerde, totdat deze zich eindelijk, na hardnekkigen strijd, gewonnen gaf. Maar ook Agobard van Lyon mag niet onder de tegenstanders der Spaansche haeresie verzwegen worden; ook hij heeft zijn gewezen ambtgenoot door woord en schrift bestreden. Zooals wij van Ado gehoord hebben, werd Felix na de Synode te Aken onder leiding van Leidradus gesteld, en naar Lyon als balling verwezen. Hier had Agobard, nadat hij in het jaar 804 de priesterwijding ontvangen had en door Leidradus tot choorbisschop benoemd was, ruimschoots gelegenheid met Felix kennis te maken. Dat zij elkander ontmoet hebben, is zeker, want Agobard deelt het ons zelf mede. Het geschiedde dan tijdens zijne ballingschap te Lyon, dat Felix begon te leeren, dat Jezus Christus „naar het vleesch"

---

1) *Einh. ann.* ad annum 792 (bij Pertz, Tom. I, p. 179).

2) *Ex Adonis Chronico*: „Synodo ... in Franconofurt ... et damnatus est iterum Felix cum errore suo, perpetuoque exilio apud Lugdunum relegatus est; quem ferunt in eodem suo errore mortuum". (bij Pertz., Tom. II, p. 320). *Alcuini epp.* 117 (bij Migne, Tom. C, p. 351).

waarlijk niet heeft geweten, waar het graf van Lazarus was, daar hij aan de zusters van den gestorvene vroeg: „waar hebt gij hem gelegd?" Evenmin had Christus den dag des oordeels geweten; evenmin wat de beide Emmausgangers met elkander op den weg verhandelden, terwijl het den Heer ook onbekend moet zijn geweest, of Petrus hem meer dan de andere discipelen beminde; anders had de Heer toch niet gevraagd: „Simon Petrus, bemint gij mij meer dan deze?" Zoodra Agobard dit hoorde, is hij Felix gaan bezoeken, om een onderzoek naar zijne gevoelens in te stellen. En toen de ondervraagde bekende dergelijke leeringen, als men zeide, verkondigd te hebben, had Agobard hem terechtgewezen, terwijl hij aan Felix' hoorders uitlegde, hoe verschillende plaatsen uit de Schrift moesten verstaan worden. Aan den dwaalleeraar gaf hij verschillende uitspraken der kerkvaders te lezen, opdat hij zijne ketterij zou inzien. Nadat Felix deze gelezen had, beloofde hij beterschap, zoodat Agobard het niet noodig achtte, de dwalingen in wijderen kring bekend te maken [1]).

Het bleek evenwel later, hoe weinig staat men op de beloften van den Spaanschen bisschop kon maken. Op de Synode te Aken toch had hij beloofd, de katholieke leer trouw te zullen bewaren; kort daarna had hij eene geloofsbelijdenis opgesteld, en deze aan verschillende kettersche geestelijken in Spanje gezonden, om hen tot eenen terugkeer tot de kerk te bewegen. Nadezen begon hij echter opnieuw haeretische stellingen te verkondigen; en ook nu blijkt hij niet van harte beterschap beloofd te hebben, want na zijn dood [2]) werd aan Agobard nog medegedeeld, welke afschuwelijke ketterijen Felix toch had trachten te verbreiden. Eenige geloovige broeders toch meldden, dat hij geleerd had, dat God, de zoon van God den Vader, niet gezegd kan worden te hebben geleden of te zijn gekruisigd; de mensch, door dien Godszoon aangenomen, had dat alles geleden. Als bewijs voor deze meening had hij op Isaäc gewezen, voor wien een ram geofferd was; door Isaäc toch zou de zoon Gods, door den ram de zoon des menschen afgebeeld worden [3]). Doch behalve dat Agobard het

1) *Liber adv. dogma Felicis Urgell.*, C. V (bij Migne, Tom. CIV, p. 37).
2) Felix † 818.
3) l. l., c. VI: „Cognovi quod dixerit Deum Dei Patris Filium nullatenus dici

had hooren zeggen, hoe Felix bij zijne ketterijen was blijven volharden, het bleek ook nog op eene andere wijze. Er werd namelijk een geschriftje gevonden, waarin door vragen en antwoorden zijne dogmatische gevoelens gepredikt werden [1]). Hoofdzakelijk hiertegen is Agobards werk gericht, dat wij reeds een en andermaal noemden.

Om eenig idee te geven van het boekje, door Felix nagelaten, willen wij enkele vragen en antwoorden mededeelen. Zoo deed hij b. v. de vraag, wat God toch tot de generatie van zijn zoon had gedreven; of Hij daartoe enkel uit vrijen wil was overgegaan, dan wel of er eene noodzakelijkheid voor bestond. De schrijver gaf hierop een tweeledig antwoord. Wat toch de goddelijke zijde van Christus betrof, was deze „natura" gegenereerd; beschouwde men echter den Christus van zijne menschelijke zijde, dan was de generatie eene daad van Gods vrijen wil [2]). Eene andere vraag was, of Maria in gelijken zin de moeder van Jezus goddelijke en menschelijke natuur was; waarop dan ten antwoord werd gegeven, dat Maria op eene andere wijze de moeder Gods, dan van den mensch Jezus was [3]). Elders vroeg Felix, of Christus de Heer in beide naturen op gelijke wijze Gods zoon was, en daarop luidde het antwoord: neen, niet op gelijke wijze. Naar zijne twee naturen is hij ook op

debere passum aut crucifixum, sed ab eo hominem assumptum; confirmare hoc nitens exemplo Isaäc, qui patre ductus ad immolandum, non ipse, sed aries pro eo est immolatus; tanquam in Isaäc figuratus fit filius Dei, et in ariete filius hominis".

1) l. l., c. I: „Inventa a nobis est quaedam schedula ab eo edita sub specie interrogationis et responsionis: quam cum legentes consideraremus, inspeximus hominem diligenter et fraudulenter instaurasse, quantum in se fuit, omnem pravitatem dogmatis sui, in qua dudum fuerat detectus et convictus, et propter quam ab honore episcopatus depositus: qui licet aliqua verba, quae prius imprudenter efferebat, postea suppresserit, aliqua tamen nunc addidit, quae tunc reticuit" (bij Migne, Tom. CIV, p. 33).

2) l. l., c. IX: „Deus Pater omnipotens, voluntate genuit Filium, an necessitate? Quantum ad divinitatis ejus essentiam pertinet, neque voluntate, neque necessitate, sed natura. Quantum vero ad humanitatis ejus substantiam convenit, eumdem Filium suum, quia non ex semitipso genuit, sed de substantia matris virginis creavit, et nasci voluit, ob hoc voluntate propter redemptionem nostram ejus filius creditur".

3) l. l., c. XIII: „Utrum Maria virgo Deum et hominem, sicut pariter, ita et similiter genuit, an aliter genetrix deitatis, et aliter humanitatis esse credatur? Licet eadem gloriosa Virgo Dei et hominis genetrix fideliter credatur, aliter tamen Dei genetrix, et aliter hominis recte profitetur".

tweeerlei wijze de zoon Gods, zoo werd er dan aan toegevoegd [1]). Maar welk onderscheid is er dan toch tusschen beide naturen, werd er op eene andere plaats van het boekske gevraagd. Wel, was het antwoord, eenerzijds is Jezus als zoon Gods, zelf ook God, anderzijds is hij als zoon des menschen een gewoon mensch. Hierdoor is hij èn de eengeboren èn de eerstgeboren zoon Gods. Tengevolge van zijne goddelijke natuur is hij als God boven alles verheven, en dus het evenbeeld des Vaders; bezit hij in één woord alle mogelijke goddelijke eigenschappen; maar door zijne menschelijke natuur is hij zuiver mensch, dienstknecht des Vaders, aan den Vader onderworpen, den mensch in alle dingen gelijk, uitgenomen in het stuk der zonde [2]).

Wij kunnen ons voorstellen, dat het vroom gemoed van Agobard getroffen moest worden, toen hij dit geschriftje van Felix vond, waarin zulke stellingen verkondigd werden, als wij er eenige hebben leeren kennen. Iedere vraag en ieder antwoord was een bewijs voor de kettersche gevoelens van den overleden bisschop, van wien Agobard waarschijnlijk nog gehoopt had, dat hij in vrede, in het katholiek geloof bevestigd, gestorven was. Hij deed dus omtrent het karakter van Felix nog zeer treurige ervaringen op. Geen wonder, dat hij met heilige verontwaardiging naar de schrijfstift greep, om de leer van dien valschen, onbetrouwbaren ketter te bestrijden, en eene apologie van de katholieke dogmatiek op te stellen. En hij deed dat des te eerder, daar er waarlijk nog menschen waren, die zich, in bewondering voor het reine leven van Felix, door dezen lieten medesleepen; alsof, zoo voegt de schrijver er bij, de juistheid van iemands geloof afhangt van diens levenswijze. Neen, zoo gaat hij voort, het leven moet naar

---

1) l.l., c. XVI: „Utrum Christus Dominus in utraque natura similiter sit Filius Dei, an dissimiliter? Non similiter, sed dissimiliter. Quia sicut in se continet duas naturas, id est, divinitatis suae, et humanitatis nostrae, ita duobus modis unus creditur Dei Filius.

2) l.l., c. XXVIII: „Quid differt inter propria naturaliaque nomina divinitatis in uno Filio Dei, atque accedentia humanitatis ejus? Hoc differt, quod in divinitate sicut verus est Filius Dei, ita et verus Deus. In humanitate vero sicut verus est homo, ita est verus Filius hominis. In divinitate unigenitus, in humanitate primogentus (est). In illa (divinitate) Deus super omnia, in ista (humanitate) vero homo intra omnia."

het geloof ingericht en beoordeeld worden. En hoewel velen met een goed geloof, door hun slecht leven verloren gaan, toch wordt niemand, al leeft hij nog zoo stipt, behouden, indien zijne geloofsovertuiging niet deugt. Daarom is dus ook de leer van Felix te verwerpen, als eene dwaalleer, zonder daarom zijn leven te willen veroordeelen [1]). Doch op welke wijze zal hij dat het best kunnen doen? Op welke wijze zal hij zijn werk inkleeden? Agobard weet geen beteren weg, dan telkens de haeretische gevoelens van Felix te vermelden, om dan daartegenover de katholieke dogmata te stellen, zooals zij door de kerkvaders zijn geleerd. Op deze wijze, meent de schrijver, zal de lezer het best onderscheid opmerken tusschen de Spaansche kettersche denkbeelden en het ware orthodoxe geloof, waardoor men zich dan tegen de verleiding kan wapenen [2]). Het kan zijn, dat deze methode hier en daar afkeuring vindt. De kwestie liep toch over de al of niet juiste opvatting van uitspraken der Heilige Schrift. Het ligt dus voor de hand te meenen, dat Agobard in de eerste plaats zich op die Schrift zou hebben beroepen, en door middel der exegese de zaak tot klaarheid zou hebben gebracht. Al volgt de schrijver deze methode niet, toch handelt hij niet verkeerd. Wanneer wij ons op zijn standpunt plaatsen, kunnen wij niet anders dan getuigen, dat Agobard ook in het kiezen zijner methode volkomen consequent heeft gehandeld. Het was toch zijne stellige overtuiging, dat men in zake des geloofs geen eigen meening behoorde te hebben. Men had slechts aan te nemen wat de orthoxe vaderen hadden vastgesteld. Deze mannen hadden steeds in volle overeenstemming met de Schrift gesproken. Wanneer dus Agobard zich op die vaderen beriep, dan kon hij zeker zijn, dat hij niet van den rechtzinnigen weg

1) l.l., c. II: „Admirantes vitam praedicti Felicis, probanda putant cuncta quae dixit; nescientes quia non ex vita hominis metienda est fides, sed ex fide probanda est vita. Quamquam enim multi bene credentes male vivendo pereant; nullus tamen male credens bene vivendo salvatur."

2) l.l., c. I: „Et quoniam non desunt inter nos tales, quibus necesse sit et integritatem fidei cognoscere, per quam valeant malum perfidiae declinare et rectis iudiciis obtemperare, ut mereantur in dogmate pietatis proficere, opportunum putavi, ea quae praedictus vir male sensit exaggeranda assumere, et verbis ejus, in quibus a veritate fidei excessit, sanctorum Patrum sententias opponere, ut quisquis dignatus uerit legere, agnoscat qua cautela catholicae veritatis purissimum sensum sequatur."

afdwaalde, en tevens de eigenlijke leer des Bijbels weergaf[1]). Doch er was nog eene andere reden, welke aanleiding kan en ook wel zal gegeven hebben, dat Agobard zijn geschrift op deze wijze heeft ingericht. De adoptianisten toch beriepen zich tot staving hunner gevoelens op verschillende uitspraken in de patristische litteratuur. Het was dus van belang, uit die zelfde litteratuur aan te toonen, dat de vaderen in hunne geschriften geen stof tot haeretische gevoelens hadden nagelaten, maar dat zij niets anders dan leeraren van de zuivere rechtzinnigheid waren geweest.

Agobard hield zich ook trouw aan zijn plan. Telkens wanneer hij eene stelling uit Felix' werkje heeft aangehaald, tracht hij het onmogelijke, het onhoudbare er van aan te toonen, stelt het katholiek gevoelen er tegenover, om dan zich te beroepen op de uitspraken der kerkvaders. Met eene zeldzame vaardigheid weet hij telkens sententies van Athanasius, Cyrillus, Augustinus, Hieronymus of Gregorius bij te brengen. Doch niet alleen in de geschriften dezer groote mannen blijkt Agobard bijzonder goed tehuis te zijn, hij was in de geheele patristische litteratuur geen vreemdeling, want met evenveel gemakkelijkheid worden ook uitspraken van Vigilius, Avitus, Hilarius en Photianus aangehaald. In één woord, ook hier geeft de schrijver weder het bewijs, dat hij een man is van zeldzame belezenheid. En uit dien voorraad weet hij behendig te putten, naar gelang hij op het oogenblik noodig heeft, terwijl alles tezamen moest dienen, het katholieke leerstuk van den persoon van Christus tegenover afwijkende leeringen te verdedigen. Christus toch moest in zijne twee naturen onvermengd, onveranderd, ongedeeld en ongescheiden erkend worden; dacht men er anders over, men dacht verkeerd.

Bij wijze van proef willen wij eene enkele weerlegging van Felix' stellingen nagaan. Nadat hij dan vermeld heeft, dat volgens het „adoptianisme" Maria op verschillende wijzen de moeder des Heeren moet genoemd worden, al naardat men Jezus van zijne goddelijke of menschelijke zijde beschouwt, laat Agobard er terstond op volgen, dat dit gevoelen smadelijk en zeer te verwerpen is; maar hij noemt het ook eene

1) *Lib. contra object· Fredigisi abb.*, c. IX (bij Migne, Tom. CIV. p. 164).

nieuwe en ongehoorde stelling. Hoe zou het mogelijk zijn? Slechts op eene wijze is zij de moeder van Christus. Het is ook geen gebruik bij de rechtzinnigen, zegt Agobard, dat men Maria de moeder van een mensch noemt; bij de katholieken spreekt men van haar altijd als van de moeder Gods. Indien Christus op tweeërlei wijze geboren ware, zou hij ook tweemaal geboren zijn; en dat is toch eene schandelijke meening. Indien verder de geboorte van den Heer als God niet dezelfde ware als zijne geboorte als mensch, dan zou men ook aan twee afzonderlijke wezens moeten denken. Nestorius, de ketter, dacht er dan nog anders over. Deze sprak er niet van, dat God uit Maria geboren was, maar slechts een mensch uit het geslacht van David. Maar zooals Felix leert, leert noch eenige secte noch het katholieke dogma. Nadat hij zijne orthodoxe meening tegenover die van den bisschop van Urgellae gesteld heeft, besluit hij met een beroep op Cyrillus, om daardoor zijn gezegde te staven, dat men in de katholieke leer nooit spreekt van Maria als van de moeder eens menschen. En daarmede acht hij dan deze stelling van Felix voldoend weerlegd, zoodat hij overgaat tot de behandeling van eene volgende [1]).

Niet overal, waar Agobard zelf aan het woord is, mag men hem even gelukkig in zijne bestrijding noemen. Zoo b. v. in zijne weerlegging van Felix' stelling, dat Christus als God op eene andere wijze zoon van God den Vader is, dan als mensch. Boven, aldus ongeveer teekent Agobard aan, heeft hij (Felix) gezegd, dat de heilige maagd in verschillenden zin de

---

1) l.l., c. XIV: „Ad haec verba nos repondemus quod non solum sint blasphema et omni odio digna, verum etiam nova et inaudita. Quomodo enim aliter Dei genetrix, et aliter hominis esse potuit? Nec usus est catholicus, hominis eam genetricem nominare, sed semper Dei genetricem. Nam si duobus modis nasceretur, duabus et vicibus nasceretur: quod dici nefas est. Nestorius haereticus, non dixit Deum ex Maria natum, sed hominem ex semine David. Iste autem, si catholicus esset, unum eumdemque esse et Deum et hominem et unum uno modo, et semel tantum natum crederet. Si autem esset Nestorianus, aut Paulianista sive Photinianus, solum hominem crederet ex ea natum, et semel tantum. Nunc autem quia dicit sanctam Virginem aliter Dei esse genetricem, et aliter hominis, ego puto quia sicut nec usitato more loquitur, ita nec catholico ...." c. XV: „Nunc autem quia aliter Dei et aliter hominis eam genetricem dicit esse, cum nunquam fuerit usus in ratione fidei hominis eam genetricem nominari; quippe cum nec mirabile sit, cum certe omnium hominum matres hominum genetrices sint, illa qualiter hominis facti, id est, Verbi caro facti genetrix praedicetur, ex sanctorum Patrum sententiis audiamus."

moeder des Heeren is, en nu beweert hij weder, dat Christus op verschillende manieren de zoon Gods is. Dit zijn dus reeds vier wijzen, waarop hij beweert dat de Heer de zoon van God, als vader, en van Maria, als moeder, is. Misschien, dus voegt de schrijver er bij, hebben, zij die meer gelezen hebben, ooit iets gevonden, dat op deze dwaling geleek. Maar hij, Agobard, kende eene dergelijke opinie niet. „Maar laten wij verder zien", zoo besluit hij deze weerlegging, en gaat dan weder tot iets anders over [1]). Men zal moeten toestemmen, hier had Agobards bestrijding flinker moeten zijn, evenals elders, waar hij een gezegde van zijn tegenstander aanhaalt, doch dat onweerlegd laat, omdat hij de bedoeling der woorden niet begrijpt" [2]).

Nadat hij dan verschillende meeningen van Felix getoetst heeft, gaat de schrijver ten slotte over tot eene bestrijding der terminologie der Spaansche ketters, alsmede tot de gevolgtrekking, die uit deze terminologie door hen gemaakt wordt. Agobard stemt het toe, ook verschillende kerkvaders hadden het woord „adoptio" gebruikt, maar steeds in eenen anderen zin, dan waarin Felix het bezigt. De vaderen hadden nooit het woord „adoptio" gebruikt, om in verband daarmede de twee naturen in Christus te scheiden. Jezus kan, dus beweert Agobard, nooit „filius adoptivus" genoemd worden. Iemand wordt toch nooit door zijn vader geadopteerd, maar altijd door een ander. „Onze Heer dan, die uit geen anderen vader geboren is, kan niet geadopteerd zijn door God den Vader". Paus Gregorius had dan ook zeer juist gezegd: „Onze Verlosser is een mensch zonder zonde, een Zoon zonder „adoptio". En Gregorius wist wel, hoe het was [3])!

Had Agobard door zijn optreden tegen Felix een gevaarlijken

---

1) l.l., c. XVII: „Supra dixit sanctam Virginem aliter Dei et aliter hominis genetricem. Nunc dicit duobus modis esse Filium Dei Dominum nostrum, et in ipsis dissimiliter. Ecce quatuor modi, et inter se dissimiles, quibus dicit Dominum esse Filium Dei Patris, et hominis matris. Forsitan qui plura, quam ego, legit, invenit aliquid huic rei simile. Ego tamen nec in catholico neque in haeretico dogmate huiuscemodi rem legisse me novi. Sed inspiciamus et sequentia, utrumne ad istos quatuor modos et alios plures augeat.

2) l.l., c. XXXV.

3) l.l., c. XXXIX seq.

ketter bestreden, het zou niet de eerste en laatste maal zijn, dat hij tot zulken arbeid geroepen werd. Nog later was hij genoodzaakt een anderen vijand van het katholiek geloof tegen te staan, namelijk Amalarius [1]). Mag deze al niet wegens kettersche gevoelens op eene lijn gesteld worden met Felix, hij week toch af van de kerkleer, en bracht haar in gevaar [2]). Genoemden Amalarius ontmoet men reeds in de geschiedenis op den rijksdag te Aken (817). Hij was destijds diaken te Metz, en schijnt te hebben medegewerkt aan de verzameling van uitspraken van synoden en kerkvaders, welke betrekking hadden op de plichten der bisschoppen en geestelijken. Hij schijnt zich echter ook aan het kloosterleven gewijd te hebben. Er wordt althans ergens van hem gezegd, dat hij „monachus et diaconus" was [3]), terwijl Agobard hem aanspreekt als abt; althans volgens de lezing van eenen ouden codex wordt Amalarius abt genoemd in den titel van Agobards geschrift, dat tegen hem gericht was [4]). Doch hoe dit ook zij, toen Agobard door staatkundige omstandigheden Lyon eenigen tijd moest verlaten, schijnt Amalarius zijn plaatsvervanger te zijn geworden; vandaar dat hij ook als „chorepiscopus", en als „praelatus ecclesiae Lugdunensis" bekend is. Als hoofd der Lyonsche gemeente belegde hij in het jaar 834 eene synode, alwaar hij de verzamelde geestelijken bekend maakte met een geschrift, dat door hem vervaardigd was, en hetwelk in vier boeken over de kerkelijke diensten handelde [5]). Hoewel iemand met eenig nuchter verstand versteld moet zijn over de mystieke, allegorische verklaringen, Amalarius had succes met zijn werk. Het werd door velen toegejuicht, en spoedig wijd en zijd ver-

---

1) Het vorige jaar is een werk verschenen, getiteld: „*Amalar von Metz, Sein Leben und seine Schriften* von R. Mönchemeier, Kichengeschichtliche Studien, Münster i/W. 1893.

2) *Lib. adv. Amalarium*, c. V: „Haec verba Amalarii non aedificant fidem, sed destruunt, nec plantant virtutes in mentibus audientium, sed evellunt" (bij Migne, Tom. CIV, p. 342, 343).

3) *Rapperti casus s. Galli*, c. v. (bij Pertz, Tom. II, p. 65).

4) Zie Baluzii notae (bij Migne, Tom. CIV, p. 339, 340); *Amalar von Metz, Sein Leben und seine Schriften* von Mönchemeier, S. 24, 25.

5) *De eccl. offic. libri IV* (bij Migne, Tom. CV, p. 985 seq.). In dit werk tracht de schrijver de liturgie mystisch-allegorisch te verklaren. Het was in de eerste plaats bestemd voor de geestelijken, om hen betreffende de liturgie te onderrichten.

spreid, terwijl hij zijn eigen antiphonarium, door hem samengesteld, liet invoeren. Onder zijne tegenstanders behoorde de „magister" Florus. Deze bracht dan ook bij de synode te Diedenhofen (835) verschillende bezwaren in tegen de leer van Amalarius. De vergaderde geestelijken gingen echter op de beschuldigingen van Florus niet in, en het duurde nog drie jaren, voordat deze zaak behandeld werd [1]). Lodewijk de vrome toch droeg aan de geestelijken, die op de synode te Quiercy (838) bijeen waren, op, de stellingen van Amalarius te onderzoeken. Nadat men aan dit verzoek des Keizers voldaan had, sprak de synode haar veroordeelend vonnis uit, en noemde de leer van Amalarius eene dwaalleer, welke zeer verschilde van het katholiek geloof. Dezelfde „magister" Florus, die ons een en ander in een vlugschrift omtrent het verloop der synode te Quiercy mededeelt, weet ook te vertellen, hoe de Keizer tot het besluit kwam, de zaak aan de geestelijken ter behandeling op te dragen. In genoemd vlugschrift wordt verhaald, dat „de herder", verontrust over de verspreiding van Amalarius' dwaalleer, den Keizer er van in kennis stelde [2]). Nu kan deze „herder" moeilijk iemand anders zijn dan de bisschop van Lyon, en met dezen is meer dan waarschijnlijk Agobard bedoeld. Welken anderen bisschop zou Florus ook op het oog kunnen hebben? Indien deze onderstelling waarheid bevat, dan is het niet geheel onmogelijk, dat wij in Agobards geschrift tegen Amalarius een gedeelte bezitten van de waarschuwing, die eerstgenoemde aan den Keizer zond, en welke dan aanleiding heeft gegeven tot de veroordeeling van Amalarius' leer op de synode te Quiercy [3]). Een deel van de waarschuwing slechts,

1) Reinhard Mönchemeier gelooft niet, dat de zaak van Amalarius te Diedenhoven behandeld is, daar hij onderstelt, dat Amalarius eerst na de genoemde Synode te Lyon gekomen is. Bovendien acht hij den brief van Florus, die volgens het opschrift aan de synode van Diedenhoven gericht is, eene inleiding der rede welke Florus te Quiercy gehouden heeft. Het komt mij echter voor, dat Mönchemeiers stelling nog geenszins voldoende bewezen is. Doch ook al bevatte zij volkomen waarheid, de loop der gebeurtenissen verandert er niet door. Zie R. Mönchemeier, *Amalar von Metz, Sein Leben und seine Schriften.* Kirchengeschichtliche Studien, B. I, H. III, IV, 1893. S. 44 ff.

2) Florus, *Opusculum de causa fidei* (bij Migne, Tom. CXIX, p. 81).

3) Op grond van een en ander meenen wij, dat het geschrift tegen Amalarius in het voorjaar van 838 vervaardigd is, kort na Agobards terugkeer uit Italië te Lyon (zie boven blz. 47). Weldra bespeurde hij den schadelijken invloed van zijn plaats-

want dat het geschrift van den Lyonschen bisschop, zooals wij het nu in Migne's editie vinden, een afgewerkt stuk is, moet betwijfeld worden. Het mist toch èn een begin èn een slot, hetgeen bij Agobards werken ongewoon is. Mogelijk is het, dat wij in hetgeen wij nu hebben slechts een ontwerp van het eigenlijke stuk bezitten; tenzij dat een deel nog onbekend, of voor altijd verloren is gegaan.

Doch laten wij thans eenigszins nader kennis maken met het reeds genoemde werk van Agobard, dat hij tegen de vier boeken van Amalarius richtte [1]). Evenals in zijn strijdschrift tegen Felix, doet Agobard ook in dit werk; telkens haalt hij eene stelling van zijnen tegenstander aan, om die dan dadelijk te weerleggen. Doch in de wijze van weerlegging is groot verschil. Beriep hij zich in zijn strijd tegen Felix telkens op de uitspraken der kerkvaders, in zijne polemiek tegen Amalarius is de schrijver meestal zelf aan het woord, en beroept hij zich slechts eene enkele maal op Augustinus en Hieronymus, maar des te meer op de Heilige Schrift.

Al mogen wij het niet onbelangrijk noemen, wanneer Amalarius op het punt van het vasten afwijkt van het katholiek gebruik [2]), of wanneer hij met Agobard in meening verschilt omtrent de reden, waarom de Heilige Geest op het eerste Pinksterfeest zich onder geruisch en vurige tongen openbaarde [3]), toch is het van meer belang, dat hij in de christologie en de anthropologie van de leer der kerk afweek. Omtrent den Christus toch leerde hij, dat deze, bij het aannemen der menschelijke natuur, een viertal elementen had aangenomen [4]). Vrij breedvoerig bestrijdt Agobard deze meening nu. Na eerst herinnerd te hebben aan de vermaning des apostels, dat men zich niet door eene ijdele filosofie zou laten verleiden, stelt hij tegenover Amalarius' gevoelen de katholieke opinie, volgens

---

vervanger, zoodat hij den Keizer waarschuwde, van wien hij, aangezien Lodewijk door de omstandigheden geleerd had, thans meer hulp verwachtte dan vroeger.

1) *Contra libros IV Amalarii abb.* (bij Migne, Tom. CIV, p. 339—350).

2) l.l., c. I, II.

3) l.l., c. V, VI, VII.

4) l.l., c. VIII: „Nullique dubium est, quin Christus homo ex quatuor elementis consisteret. Naturale est homini ut ex terra, et aqua et aere et igne consistat. Quando naturam hominis assumpsit, haec quatuor elementa assumpsit. Illa pendebant in cruce inter medios duos latrones."

welke Christus wel twee naturen heeft, doch welke twee een geheel vormen, evenals het lichaam en de ziel des menschen éénen persoon vormen. De meening dat de mensch uit vier elementen zou bestaan noemt Agobard een verzinsel der wijsgeeren, over hetwelk men niet lang behoeft te spreken, daar de Schrift duidelijk zegt, dat de mensch stof is. En dan de meening van Amalarius, dat die elementen aan het kruis hebben gehangen! Het is belachelijk [1]).

Het andere punt, waarop Amalarius met de katholieke dogmatiek in strijd kwam, was dat der anthropologie. Hij meende namelijk, dat er uitverkorenen waren, wier vleesch niet meer tegen den geest streed, wier geweten niet meer verontrust werd. Het is te begrijpen, dat Agobard, als zoon eener kerk, die nooit vrede had kunnen vinden bij de leer van Pelagius, protest aanteekende tegen de genoemde stelling van Amalarius, die nog verder ging dan Pelagius of Coelestius. Dezen toch durfden niet meer te zeggen, dan dat de mensch zonder zonde *kon* zijn, indien *hij wilde*; maar niet, dat er menschen zonder zonde *waren*. De dwaling van Amalarius is veel erger, want deze zegt bepaald, dat er velen *zijn*, die niet meer bestookt worden door de verleidingen des vleesches, zoodat zij een vrij geweten hebben [2]). Deze leer was in felle tegenspraak met de meeningen der apostelen. Of had niet een Johannes geschreven: „indien wij zeggen, dat wij geen zonden hebben, wij bedriegen ons zelven, en de waarheid is in ons niet?" En

1) l.l., c. IX: „Dicat Amalarius quomodo Christus homo ex quatuor elementis consistat. Nempe veri fideles, id est catholici, Christum ita tenent, sicut eum beatus Augustinus confitetur, dicens: Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet, qua aequalis est Patri, humanam, qua major est Pater. Utrumque autem simul, non duo, sed unus Christus; ne sit quaternitas, sed trinitas Deus. Sicut enim unus est homo, anima rationalis, et caro; sic unus est Christus, Deus et homo. Ac per hoc Christus est Deus et Anima rationalis, et caro .... Sub infert etiam Amalarius dicens: Naturale est homini, ut ex terra, et aqua et aere et igne consistat. Hoc enim commentum est philosophorum. De qua re nunc longius aliquid dicere ineptum est: quoniam auctoritas scripturae aliter sentiendum demonstrat .... Quid ridiculosius dicere potuit, quam ut aer et ignis de cruce penderent, quorum natura est, ut sursum versus ferantur?"

2) l.l., c.. XII: „Pelagius nec Caelestius ausi sunt tam irreverenter suam haeresim praedicare. Nam illi possibilitatem tantum astruebant, dicendo posse esse hominem sine peccato si velit: non tamen audebant dicere, se sine peccato esse. Amalarius autem multo pejus dicere audet, qui asserit plures esse, qui nec in corpore habent quod repugnet, nec in conscientia quod conturbet."

zonder meer uitspraken te noemen, de apostel Paulus had beleden: „Ik zie eene andere wet in mijne leden, welke strijdt tegen de wet mijns geestes, en mij gevangen voert onder de wet der zonde, die in mijne leden is". Neen, niemand is zonder zonde, en het besef daarvan, het gevoel van schuld is onontbeerlijk, zullen des menschen offeranden en gebeden door God aangenomen worden [1]). Ieder, die zooals Amalarius hier eene andere meening koestert, wordt geinspireerd door den Satan. Aldus is het gevoelen van Agobard.

Wij gaan thans over tot de behandeling van een ander polemisch geschrift, dat eveneens in dit hoofdstuk moet besproken worden. Het is namelijk Agobards boek tegen de bedenkingen van den abt Fredegis, die na den dood van zijn leermeester Alcuinus (804) aan het hoofd van het klooster te Tours stond. Hoewel dit geschrift hoogst waarschijnlijk uit den eersten tijd van Agobards bisschopsambt dateert [2]), en dus chronologisch niet het laatste is, behandelen wij het toch om bepaalde redenen eerst na de voorgaande. De geschriften immers tegen Felix en Amalarius waren tegen bepaalde ketters gericht, die de groote leerstukken der katholieke kerk aantastten en daardoor hoogst gevaarlijke vijanden van het orthodox geloof waren [3]). Mocht nu al de abt van Tours in eenige theologische beschouwingen van den bisschop van Lyon verschillen, hij wierp toch de groote dogmata, de pilaren van het allerheiligst geloof, niet omver. Mocht Fredegis al eene eigen meening hebben, hij had ze toch niet omtrent punten, die op de synoden afgerond vastgesteld waren. En dat ook Agobard hem niet zoo gevaarlijk achtte als Felix of Amalarius, blijkt duidelijk uit den toon van het geschrift, waarin hij Fredegis bestreed. In zijne polemiek tegen de twee eerstgenoemden spreekt Agobard op een toon, dien wij niet anders

---

1) l.l., c. XVII: „Catholica fides sic se habet, ut nullius credat acceptari a Deo sacrificium vel orationem, nisi ejus, qui cognoverit iniquitatem suam .... Perpendat prudens fidelis, quam contrarium sit veritati divinae consilium Amalarii, et quantum congruat suasioni diaboli."

2) Het is zeer goed mogelijk, dat Agobard nog geen bisschop was, toen hij in den strijd met Fredegis verwikkeld werd. Vgl. Dr. Marks, S. 13, N. 2.

3) Zonder twijfel werd ook Amalarius als een hoogst gevaarlijk ketter door Agobard beschouwd.

dan hard kunnen noemen. Waar hij kan, geeselt hij zijne tegenstanders; hij tracht hen door zijn woord te verpletteren. Gansch anders is zijn optreden tegen Fredegis. Hij verdedigt zich wel tegen dezen, en tracht den abt wel tot andere meeningen te brengen, maar de wijze, waarop dat gedaan wordt, is zeer humaan. Wij missen hier het scherpe, het vinnige, dat aan Agobards andere polemiek eigen is. Reeds de wijze, waarop hij Fredegis in den beginne aanspreekt, getuigt van welwillendheid. „Aan den zeer geachten en gezegenden heer en vader Fredegis, abt", zoo luidt het opschrift; maar met zulke woorden wendt men zich niet tot een vijand, en Agobard zou op zulk een toon nooit iemand hebben aangesproken, dien hij als ketter beschouwde.

Aanleiding tot dezen strijd gaf een werkje, hetwelk Agobard vervaardigd had, en waartegen de abt van Tours verschillende bedenkingen had, die hij ter kennis van den Lyonschen bisschop deed komen. Tegen deze bedenkingen achtte Agobard zich verplicht een verweerschrift in het licht te zenden, waarin hij op zijne beurt protest aanteekent tegen Fredegis' bedenkingen. Dit verweerschrift nu is het reeds genoemde boek tegen de objecties van den abt Fredegis [1]). Evenals in zijn werkje tegen Amalarius is Agobard ook hier meest zelf aan het woord, terwijl hij ook nu zijne argumenten niet alleen aan de patristische litteratuur, maar meerendeels aan de Heilige Schrift ontleent.

Zooals de titel reeds doet vermoeden, wordt de eene objectie na de andere behandeld. Het eerst hooren wij, dat Fredegis bedenking had gemaakt tegen de stelling: de nederige denkt betreffende zich zelven nederig, en twijfelt daarom niet of hij gedwaald heeft. Maar als dat waar is, dus had Fredegis geschreven, dan moet Jezus van zich zelven overtuigd zijn geweest dat hij gedwaald heeft; want hij was nederig in alles [2]). Doch tegen deze gevolgtrekking teekent Ago-

---

1) *Lib. contra obj. Fredigisi abb.* (bij Migne, Tom. CIV, p. 159—174).

2) l.l., c. II: Et primum quidem de his quae vobis attingere libuit, assumitis refragandam nostram sententiam, qua diximus: Qui enim vere humilis est, abjecta de se sentit, et qui abjecta de se sentit, errasse se non dubitat. Quam sententiam ut veram non esse ostendere videamini, probatis Dominum Jesum Christum vere humilem fuisse et dicitis: Quia vere humilis erat secundum nos, abjecta de se sentit, et errasse se non dubitavit."

bard nu ernstig protest aan. Volgens den bisschop toch mag men Jezus niet met de andere menschen vergelijken. Het is wel waar, dat de menschelijke natuur door het Woord is aangenomen; maar al heeft zij de natuur van onze lichamen, toch is de oorsprong dier menschelijke natuur bij Christus eene andere dan bij ons. Wij zijn gevormd uit menschelijk zaad, Hij is geboren uit den Heiligen Geest. En hoewel Hij om ons behoud mensch is geworden, hij heeft daarom niet opgehouden God te zijn; Hij is wel waarlijk mensch, maar tevens één met den Vader en den Heiligen Geest. Maar hierdoor wordt nu ook de objectie van Fredegis weerlegd, en kan Agobard verder gaan met het verdedigen van zijne eigen stelling, waarbij verschillende Bijbelteksten hem als wapenen dienen [1]).

Behalve hier geeft Agobard nog op eene andere plaats in het geschrift eenige christologische beschouwingen. Fredegis namelijk had ontkend, dat de geloovigen uit het Oude Verbond christenen waren geweest. Het is volgens den abt heel dwaas, indien men vóor de komst van den Christus van christenen spreekt [2]). Agobard geeft toe, dat zij in den eigenlijken zin geen christenen kunnen genoemd worden, maar hij acht het eene groote beleediging voor de oude geloovigen, indien men ontkent, dat zij christenen zijn geweest. Maar het loochenen van Christus' praeëxistentie is het ergst van alles. Had Fredegis nu nog gezegd, dat Hij niet onder het Oude Verbond door alle geloovigen Christus genoemd werd, de zaak zou dragelijk zijn. Doch nu had de abt het gewaagd te beweren, dat Christus er nog niet was. En deze meening is wel

1) ll., c. I, II: „Quod quam calumniose a vobis dictum sit, quaesumus dignamini perpendere.... Nempe, o venerabilis magister, putabat et putat nostra insipientia quia cum de talibus rebus loquitur homo, non debet Dominum nostrum Jesum Christum caeteris aggregare hominibus: quia humanitas quae a Verbo assumpta est, quamquam habeat naturam nostrorum corporum, non tamen habet originem. Nos enim humano semine coagulamur, ille de spiritu sancto natus est; qui etsi homo factus est propter nostram salutem, Deus tamen esse non desiit.... Et idcirco non est consequens, imo valde injustum est, ut cum quis ea quae hominum sunt vere loquitur, alter Dominica comparatione evacuet."

2) l.l., c. XVI: „Deinde vero cum vestris syllogismis affirmare nitimini, Christianos non fuisse omnes sanctos patriarchos et prophetas, reges et sacerdotes, in Veteri Testamento, dicentes nobis: si eos Christianos dicendo, eos esse affirmare vultis, multum est absurdum ut Christiani essent priusquam Christus."

zóó schandelijk, dat zij waarlijk op eene kettersche begint te gelijken; op dit punt is er niet veel onderscheid tusschen Fredegis en Paulus van Samosata [1]). Daarom acht Agobard het dan ook noodig hierover eenigszins uitvoerig te handelen, en aan te toonen, dat zijn tegenstander bepaald dwaalde. In de eerste plaats wordt eene uitspraak van Augustinus geciteerd, om daaruit aan te toonen, dat Christus bestond ook voordat hij de menschelijke gestalte aannam. Maar ook de Heilige Schrift leert de praeëxistentie van Christus duidelijk. Hoe toch zou de apostel hebben kunnen zeggen, dat Jezus Christus dezelfde is gisteren en heden en tot in eeuwigheid, indien Hij niet vóór Maria geweest ware? Of hoe had de apostel aan de gemeente te Ephese kunnen schrijven, dat zij eertijds zonder Christus waren, vervreemd van het burgerschap Israëls, indien hij daarmede niet zijdelings had willen zeggen, dat Israël in den tijd der belofte niet zonder Christus was? En ook uit het Oude Testament is uit menige plaats ontwijfelbaar aan te wijzen, dat Christus destijds wel degelijk bestond [2]). Is dan het voorbestaan van den Christus een onomstootbaar feit, dan is het ook voor Agobard niet moeilijk meer te gelooven, dat er eertijds ook wel christenen zijn geweest. Meende Fredegis al, dat, wanneer in het Oude Testament van „gezalfden" gesproken werd, dan zij bedoeld werden, die eene wijding met zalfolie hadden ontvangen, Agobard kan zich met die meening onmogelijk vereenigen [3]). Neen de „gezalfden" des Ouden Verbonds zijn de christenen van dien tijd, althans zij moeten ook onder die uitdrukking verstaan worden. Er zijn er immers die „gezalfden" worden genoemd, doch welke nooit eene lichamelijke zalving hadden ondergaan. Hoe zouden zij dus „Christi" kunnen genoemd worden, indien het niet was naar

---

1) l l.: „Credite, venerabilis magister, quia si dixissetis: Non dicebantur Christiani, parva forsitan esset blasphemia Cum autem dicitis: Non erant Christiani, injuste tantam multitudinem sanctorum blasphematis. Simili etiam modo si de Domino Jesu Christo diceretis: Necdum ab hominibus fidelibus manifeste vocabatur Christus, tolerabile esset. At cum dicitis: Non erat Christus, tam grandis blasphemiae est, ut non multum distet ab illa Pauli Samosateni praedicatione."

2) l.l., c. XVII, XVIII.

3) l.l., c. XIX: „Deinde subjungitis, dicentes: „Non ergo omnis chrismate unctus Christianus dicendus est. Potius enim illi Christi quam Christiani dicebantur, ut illud in Psalmis: Nolite tangere Christos meos."

Christus [1])? Ja er is feitelijk geen verschil tusschen de geloovigen van den ouden dag en de christenen die onder de nieuwe bedeeling leven. Het eenige verschil is, dat wij behouden worden door de offeranden die geschied zijn, en zij door die welke nog gebracht moesten worden; wij zien terug op den Christus, zij zagen vooruit op den Christus [2]). Het gaat in dezen als met die beide mannen, welke eenen druiventros aan een boom droegen. Zij deden, zegt Agobard, één werk, doch de een ging voor, de ander moest volgen. Of, wilt gij een ander voorbeeld, gelijk bij den intocht van Jezus te Jeruzalem allen Hosannah juichten, maar sommigen gingen daarbij voor en anderen kwamen achterna, zoo gingen de geloovigen van den ouden tijd voorop, terwijl wij nu volgen. Maar de bisschop is nog op eene tegenwerping bedacht. Mocht namelijk iemand zeggen, dat door den profeet Jesaja of in de Apocalypse het woord „nieuw" wordt gebruikt, om daarmede het christelijk beginsel aan te duiden, Agobard wil het niet tegenspreken. Doch men gelieve, zoo vraagt de schrijver, in acht te nemen, dat het christelijk beginsel niet nieuw wordt genoemd, omdat het pas is uitgevonden, maar omdat nog kort geleden de verspreiding er van begonnen is [3]).

Een ander geschilpunt tusschen Fredegis en Agobard was de vraag naar het ontstaan der menschelijke ziel. De eerste had zich de uitdrukking veroorloofd: „anima quando ad corpus pervenit". Op deze woorden nu maakte de laatste aanmerking, niet omdat hij op eenen term wilde vitten, maar omdat Fre-

---

1) l.l.: „Ecce habetis christos dictos patriarchas, quos nulli omnino corporali unctione probare poteritis fuisse unctos. Unde ergo Christi, si non uncti?" .... Nam quod reges et pontifices ungebantur, non aliter, nisi uno decedente, unus succedens ungebatur in figura unius veri Christi: et hi quidem dicebantur christi."

2) l.l., c. XXI: „Nihil omnino differt aliud inter illos et nos, nisi quia sacramenta salutis quae per mediatorem operata sunt propter nos et illos, nos salvant praeterita, illi crediderunt ac tenuerunt futura; et illi in sola conscientia et figuris futurorum, nos etiam in publica professione, votis et annuntiatione praeteritarum rerum cum significatione tractabilium sacramentorum."

3) l.l., c. XXII: „Si quis autem ad haec objiciendum putaverit illud quod in Isaia, vel in Apocalypsi, nomen novum dicitur, quod procul dubio Christianum dicitur, sciat sanctos doctores ita intellexisse, ut novum dicatur, propterea quia nuper dispersum, non quia nuper inventum; ac per hoc non novella vel nuper exorta est Christianorum religio, sed ab ipsa mundi origine descendens, eodem Christo doctore et institutore."

degis, door zich alzoo uit te drukken, blijken gaf, eene eigenaardige meening te hebben omtrent het ontstaan der ziel. Terecht toch merkt Agobard op, dat de abt van meening scheen te zijn, dat de ziel eens menschen reeds bestaat, voordat het lichaam geschapen wordt. Fredegis was dus op dit punt een voorstander van de praeëxistentieleer, en daardoor een volgeling van Origenes. Dit keurt de bisschop sterk af. Hij begint met het argument van zijn tegenstander te ontzenuwen, door een paar Bijbelplaatsen, waarop deze zich beroepen had, op eene andere wijze uit te leggen. Maar vervolgens is het, of hij Fredegis wat bespottelijk wil maken, al doet hij dit op eene zachtere wijze, dan bij Felix. Gebruik, aldus ongeveer redeneert Agobard, de uitdrukking: „quando anima ad corpus pervenit", neem aan dat de ziel eens menschen reeds lang voor diens lichaam bestaat, waar is dan de plaats, welke men de geboorteplek der zielen zou mogen noemen? Waar moet men zulk een oord vinden? Moet men het zoeken in den hemel of op aarde? [1]) Neen, Fredegis kan zich op niemand beroepen ter rechtvaardiging van zijne meening, ook niet op Augustinus, meent Agobard. De Heilige schrift biedt geen steun, en ook het kerkelijk dogma leert, dat de ziel tegelijk met het lichaam, waarmede zij vermengd schijnt te worden, ontstaat. Alwie anders meent, laat zich verleiden door philosophische leeringen [2]).

Dat Fredegis in zijne dagen met de praeëxistentieleer der ziel alleen heeft gestaan, is bijnazek er; zelfs het traducianisme, dat dan toch in de Westersche kerk nog meer aanhangers had gevonden, kon thans slechts weinigen meer behagen. Het is

---

1) l.l., c. XIV: „Quasi noveritis de qua regione adveniat, aut forsitan nostis in qua regione jaceat illa incognita materies, unde animos dicitis creari in vacuo, super quem aquilo extensus est, aut in interioribus austri, vel forsitan in ortu solis aut occasu, aut unde dicitis animas pervenire: utique inde pervenire possunt, ubi creantur, ut ad corpora transmittantur. Sed cum dicitis eas pervenire, non ipsis corporibus eas creatas creditis, sed longe ulicubi. Et inquisivimus a vobis utrum in caelestibus an in aliqua parte mundi sit ipse locus, vel extra mundum.

2) l.l.: Ecclesiastici quoque doctores in suis dogmatibus fidem tenendam docuerunt, animam non esse partem divinae substantiae vel naturae, nec esse eam prius quam corpori misceatur; sed tunc eam creari quando et corpus creatur, cui admisceri videtur. Philosophorum sententiae dicunt esse animam prius quam nascatur in corpore; quod verum esse nullis approbatur indiciis; nam utrum ante fuissemus, nec ipsi novimus, nec quis hominum dicat habemus."

dan ook aan geen twijfel onderhevig, of Agobards meening was de meening der groote meerderheid; algemeen neigde men tot het creatianisme. Toch gaat de schrijver in zijn strijd met Fredegis te ver door deze leer als *het* katholiek dogma te beschouwen. Zoo vast stond de leer van het creatianisme niet. Zelfs mannen als Augustinus en Gregorius de Groote hadden zich op dit punt niet stellig uitgesproken. Aan de eene zijde deed de leer van de erfzonde Augustinus overhellen tot het traducianisme, maar aan den anderen kant stemde zijne vrees voor eene stoffelijke opvatting van de ziel hem voor het creatianisme, zoodat hij zich noch voor het een, noch voor het ander durfde verklaren [1]). In dezelfde richting ging ook Gregorius de Groote voort. Deze kerkleeraar noemde de vraag naar het ontstaan der ziel eene zeer lastige kwestie, maar waagde zich geenszins aan eene oplossing van het vraagstuk [2]). En sinds dien tijd was men nog niet veel verder gekomen. Had dus Agobard al de meerderheid op zijne hand, hij kon toch zijn tegenstander nog niet van een beslist onkatholiek gevoelen beschuldigen.

Een zeer belangrijke strijd tusschen beide mannen ontwikkelde zich nog naar aanleiding van de verschillende beschouwingen over de inspiratie der Heilige Schrift. Evenals onder de kerkvaders der vorige periode tweeërlei richting bestond, waar het de inspiratieleer betrof, zoo werden ook in het Karolingisch tijdperk uiteenloopende beschouwingen betreffende dit punt gegeven. Tot de strengere richting behoorde de abt van Tours, Fredegis. Hij beweerde, dat de Heilige Geest den schrijvers niet alleen den zin, maar zelfs de woorden had gegeven, om den zin op de juiste wijze uit te drukken [3]). Zooals de Schrift daar lag, was zij derhalve geheel en al een werk des Heiligen Geestes, en de profeten en apostelen hadden dus weinig aandeel aan het werk gehad. Maar daaruit leidde Fredegis dan ook af, dat taal en stijl der Schrift aan alle moge-

---

1) Zie: *De peccatorum meritis et remissione*, II, 59.

2) Zie: Epp. VII, 69.

3) l.l., c. XI: „Apparet etiam in his verbis vestris quod ita sentiatis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum praedicationis, et modos vel argumenta dictionum Spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam i corporalia verba extrinsecus in ore illorum formaverit."

lijke eischen voldeden; hiervoor zorgde de Heilige Geest, toen hij den schrijvers alles ingaf [1]). En daarom was hij terstond gereed, de Schrift tegen alle mogelijke aanvallen en aanmerkingen te verdedigen. Met deze zienswijze kon Agobard zich onmogelijk vereenigen. Hij vindt het zeer dwaas te meenen, dat de Heilige Geest de schrijvers als machines zou beschouwd hebben, door hen zelfs de woorden in te geven [2]). Maar hij zal er ook het ongerijmde terstond van aantoonen. Waarmede toch verontschuldigde Mozes zich, toen de Heer hem naar Pharao wilde zenden? Immers door te zeggen, dat hij moeilijk kon spreken? En wat heeft de Heer hem daarop geantwoord? Toch niet dat Mozes onwaarheid sprak? En dat had de Heer moeten antwoorden, indien de Geest niet alleen stof, maar ook woorden om te spreken gaf. Eigenaardig, zegt Agobard, dat, volgens de theorie van Fredegis, de Geest bij Aäron beter werkte dan bij Mozes, die toch boven Aäron stond. En heeft ook Paulus zelfs niet geklaagd, dat hij zwak ter tale was? Maar Agobard heeft dan ook zulk eene vormelijke opvatting van de inspiratie niet noodig, om de heerlijkheid van de Schrift te erkennen. Voor hem ligt die niet in schoonen zinsbouw en rhetorische kracht, maar in den zin der woorden, in de bedoeling der uitspraken [3]). Bovendien doet de theorie van Fredegis eigenlijk meer nadeel, dan voordeel aan het werk des Heiligen Geestes. Indien toch alle Bijbelboeken evenzeer, tot in kleine bijzonderheden, door den Geest bewerkt zijn, hoe komt het dan, dat b. v. Paulus zich in de Hebreeuwsche taal beter uitdrukt dan in de Grieksche, zooals de kerkvader Hieronymus in zijne „praefatio" bij den brief aan de Hebreën heeft opgemerkt [4])?

---

1) l.l.: „Turpe est credere spiritum sanctum, qui omnium gentium linguas mentibus apostolorum infudit, rusticitatem potius per eos quam nobilitatem uniuscujusque linguae locutum esse."

2) l.l.: „Quod si ita sentitis, quanta absurditas sequetur quis dinumerare potuit? Restat ergo, ut, sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatis formari in ore Prophetarum, et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut, si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorant; sed absit talia deliramenta cogitare."

3) l.l.: „Et invenietis nobilitatem divini eloquii, non secundum vestram assertionem, more philosophorum, in tumore et pompa esse verborum, sed in virtute sententiarum."

4) l.l., c. XIII: „Vos sic laudatis, ut laude vestra magis minoretur, quam augea-

Wat nu het gezag betreft, auctoriteit kende Fredegis niet alleen toe aan de oorspronkelijke schrijvers, maar ook aan de verschillende vertalers en uitleggers, die allen aan de eischen der grammatica hebben voldaan, tenzij er bijzondere redenen waren, waardoor zij afweken [1]). Met dit laatste kan Agobard zich wel vereenigen. Hij meent ook, dat de vertalers en uitleggers niet vreesden, hier en daar vrij te werken, vooral indien het kon dienen, om den zin beter weêr te geven [2]). Wat evenwel het andere betreft, de oorspronkelijke schrijvers namelijk op eene lijn te stellen met de vertalers en katholieke uitleggers, hierin kon Agobard zich niet met Fredegis vereenigen. En niet alleen hij dacht er anders over, maar de kerkleeraars weken hier af van het gevoelen van den abt. De orthodoxie leerde, en daaraan hield Agobard zich, dat in de eerste plaats de Schrift in het oorspronkelijke volle auctoriteit bezat. Bovendien hadden de Septuagint en de vertaling van Hieronymus gezag, terwijl er ook eenige betrouwbare katholieke overzettingen waren, waardoor de Septuagint in het Latijn is vertaald. Doch daarnaast bestonden er, welke volstrekt geen vertrouwen verdienden, namelijk die van Theodotion, Aquila en Symmachus, benevens eenige andere. En wat de werken der uitleggers betreft, hier schaart Agobard zich geheel aan de zijde van den kerkvader Augustinus, die beweerde, dat men bij het lezen van verklaringen toch altijd de vrijheid om zelfstandig te oordeelen diende te bewaren; alleen bij het lezen der Schrift was het onvoorwaardelijk geloof een noodzakelijk vereischte [3]).

---

tur (divina majestas), quoniam in his, quae extrinsecus sunt, dicitis nobilitatem linguarum ministrasse apostolis Spiritum sanctum, ut confuse et indifferenter cum apostolis omnes interpretes et quoscunque expositores laudatis et defendatis."

1) l.l., c. IX: „Ita igitur hoc uno modo apostoli et evangelistae et totius divinae Scriptura interpretes, cum catholicis ejus expositoribus ab imperitiae calumnia rationabiliter defendi queunt. Nihil omnino contra regulam grammaticae dixerunt, quod non ita aut ratio aliqua, aut causa mysterii dici exigeret."

2) l.l., c. VIII: Sive interpretes, sive expositores divinorum eloquiorum, ut integritatem sensus ostenderent, contra grammaticam loqui non timuerunt."

3) l.l., c IX: „Ista tamen inconcussa et firma auctoritas illorum auctorum est, per quos Spiritus sanctus Novi et Veteris Testamenti volumina conficit. Post hos quoque firma auctoritas est Septuaginta Interpretum.... Interpretis quoque nostri Hieronymi presbyteri fidelis est editio.... Fuerunt praeterea aliqui venerandi catholici interpretes Latini, qui Septuaginta editionem in Latinum transtulerunt eloquium.

Vraagt men, wie van beide mannen het meest in overeenstemming met de kerkvaders leerde, dan valt het onderzoek zeer zeker ten gunste van Fredegis uit. Agobard mag meenen, dat hij in de richting van leeraars als Augustinus en Gregorius voortgaat, toch is er verschil tusschen hen. Het is aan geen twijfel onderhevig, of b.v. Augustinus een voorstander der strengere richting was. Voor hem was de mond der profeten en der apostelen mond Gods, en moesten de apostelen met de handen vergeleken worden, die schreven, wat het hoofd, Christus, te schrijven gaf[1]). Ook Gregorius de Groote was een voorstander van deze richting. Het is bekend, dat hij in zijne „praefatio" voor de verklaring van het boek Job schreef, dat het niet noodig was, naar den auteur van het boek te vragen, wijl de Heilige Geest de auteur is. Hij toch heeft het geschreven, die het geschrevene gedicteerd heeft[2]): Doch had Agobard op dit punt ook al eene meer vrije meening, hij wordt daardoor geen minder goed katholiek. Ook het leerstuk van de inspiratie der Schrift was toch nog niet afgerond en vastgesteld, zoodat de weg tot eene vrijere opinie altijd open stond. Bovendien kon de meening omtrent dit stuk zijn geloof niet schaden, daar ook hij wel degelijk den inhoud der Schrift als eene vrucht des Geestes beschouwde.

Wij hoorden zoo even Agobard zeggen, dat hij bij het lezen van uitleggingen zich steeds eene vrijheid voorbehield, om zelfstandig te oordeelen. Gelukkig dat de bisschop er zoo over dacht, want nu geeft hij ook aan anderen vrijheid, zelfstandig te oordeelen, wanneer zij zijne exegetische proeven lezen. Wij toch kunnen ons niet altijd meer met Agobards exegese vereenigen. Welke methode volgde hij dan? Doch vooraf zij gezegd, dat hij gewoonlijk de Latijnsche vertaling van de Heilige Schrift gebruikte. Evenwel schijnt hij niet onbekend te zijn geweest met de Grieksche en Hebreeuwsche talen; doch het is zelden, wanneer wij hem den oorspronkelijken tekst zien raadplegen. Wat nu de wijze van exegetiseeren be-

---

Extra hos itaque multi fuerunt interpretes reprehensibiles, et juste reprehensi; sicut illi famosissimi interpretes judaizantes, et haeretici, Aquila scilicet et Theodotio, ac Symmachus.... Fuerunt etiam Latini aliqui, quos Hieronymus presbyter reprehendit."

1) Zie: *De consensu evangelistarum*, I, 35.

2) Zie: *Expositio in Jobum*, *praefatio*, c. 1, § 2.

treft Agobard was geen liefhebber van de grammatisch-historische methode. Al interpreteert hij niet zelden zeer juist, grootendeels toch volgt hij eene methode, die wij met Hagenbach misschien het best kunnen noemen de „allegorisch-willkürliche”. In deze bezat Agobard een uitnemend middel, om de Bijbelplaatsen alles te doen zeggen wat hij wilde, al mogen en kunnen wij niet gelooven, dat hij haar alleen gebruikte tot zelfverdediging. Integendeel wij kunnen er zeker van zijn, dat hij vast meende, dat zijne methode de alleen goede was. Wil men eene enkele proeve, men sla b.v. op zijn geschrift aan de geestelijken en monniken te Lyon. In het tweede hoofdstuk van dezen brief citeert hij eenige teksten uit het Hooglied, en zegt dan in het vervolg, dat niemand wel zóó onverstandig zal zijn, dat hij in die teksten iets anders meent te moeten zoeken dan Christus en de kerk [1]). Om nog een ander voorbeeld te noemen, verwijzen wij naar het vijf en twintigste hoofdstuk van zijn geschrift: „over de bijgeloovigheden der Joden”. De schrijver wil daar aantoonen, dat de vloek Gods op het volk van Israël rust. Daartoe beroept hij zich op een woord van Mozes, te vinden in het boek Deuteronomium. Bedoelde woorden luiden: „Ziet, ik stel ulieden heden voor zegen en vloek. Den zegen, wanneer gij hooren zult naar de geboden des Heeren, uws Gods, die ik u heden gebied; maar den vloek, zoo gij niet hooren zult. En het zal geschieden, als u de Heer, uw God, zal hebben ingebracht in het land, waar gij naar toe gaat, om dat te erven, dan zult gij den zegen uitspreken op den berg Gerizim, en den vloek op den berg Ebal”. Volgens Agobard zijn deze woorden eerst in vervulling kunnen komen nadat de Jordaan overgetrokken was, dat wil zeggen, nadat het sacrament des doops gewijd was. Gerizim, zegt de schrijver, beduidt verdeeling, en beteekent nu hier in den samenhang de christelijke gemeente van de synagoge der ongeloovigen afgescheiden. Hebal beteekent de gemeente der ongeloovigen en der vleeschelijk gezinden, die zich niet wilden laten vernieuwen door den levendmakenden geest. En dus rusten alle zegeningen op de gemeente der ge-

---

1) *Ep. ad cleric. et monach. Lugd. de modo regim. eccl.*, c. I—VI (bij Migne, Tom. CIV, p. 183—191).

loovigen, en alle bedreigingen en vervloekingen op de gemeente des Satans [1]). Zoo gebruikt was de Schrift een goed voorzien arsenaal.

---

1) *Epistola S. Agobardi, Bernardi, et Eaof episcop. de judaïc. superstit.*, c. XXV: „Quae verba cum permagnificis sensibus plena sint, non ante potuerunt impleri, nisi Jordane transito, id est, baptismi sacramento corpore Christi tactis aquis Jordanicis dedicato. Garizim namque, qui interpretatur divisio, significat apostolicam plebem divisam ab infidelium synagoga.... Hebal autem, qui interpretatur vorago vetus, significat carnalem et infidelem Synagogam, quae non acquievit transire ad novitatem spiritus vivificantis, sed maluit remanere in vetustate litterae occidentis.... Et sicut omnes omnino promissiones et benedictiones requieverunt super apostolicam plebem, sic omnes comminationes et maledictiones confirmatae sunt super synagogam Satanae (bij Migne, Tom. CIV, p. 98, 99).

(Wordt vervolgd.)

DE HISTORISCHE ACHTERGROND VAN ZACHARIA I—VIII.

De nieuwe onderstelling van prof. W. H. Kosters ten opzichte van het verloop van Israëls geschiedenis in de eerste eeuw na de inneming van Babel door Cyrus zal nu wel algemeen bekend zijn. Zooals men weet heeft hij in zijn boek het gevoelen verdedigd, dat de terugkeer der Joden onder Cyrus niet heeft plaats gehad, doch dat eerst onder Artaxerxes I de Gola, met Ezra aan haar hoofd, te Jeruzalem terugkwam. Toen die Gola kwam vond zij den tempel hersteld, en den muur van Jeruzalem herbouwd. Het eerste was het werk der nog in Juda wonende Joden, die dit onder de regeering van Darius I tot stand brachten, het laatste dat van Nehemia, die door zijne energie de bewoners van Jeruzalem wist op te wekken aan het werk te tijgen en de stad weder tot eene weerbare plaats te maken.

Dit gevoelen, hoe vreemd het ons op het eerste hooren ook moge klinken, heeft bijval gevonden. Moge hij nog niet openlijk geuit zijn, toch meen ik te weten dat menigeen in dezen met prof. Kosters medegaat. En geen wonder. Immers tegen het hoofdargument, door hem aangevoerd, schijnt niets in te brengen. Wanneer, zegt hij, onder Cyrus eene Gola, die duizenden sterk was, in Jeruzalem is teruggekeerd, dan is het onverklaarbaar dat de profeten Haggai en Zacharia aldaar spreken alsof zij van die Gola niets wisten. Voor hen is de terugkeer uit de ballingschap niet een feit dat reeds heeft plaats gehad, doch dat nog plaats moet hebben. Zij profeteerden onder Darius I. Het is dus onmogelijk dat er tijdens hun profeteeren eene Gola te Jeruzalem was. Ware zij er geweest, de profeten hadden er van moeten spreken. Dit gevoelen wordt

dan nader gestaafd door eene critische beschouwing der boeken Ezra en Nehemia.

De hoogst belangrijke uitkomsten van des hoogleeraars onderzoek rechtvaardigen het zeker dit tijdvak uit alle mogelijke gezichtspunten te beschouwen. Daar ik nu bij de herhaalde lectuur van Zacharia's en Haggaï's profetieën ten opzichte van den tijd van het onstaan van het eerste dezer boeken eene meening opvatte, die van de tot dusverre algemeen aangenomene afwijkt, is het misschien niet onnut deze hier openlijk bekend te maken. In zekeren zin ben ik haar aan de lectuur van prof. Kosters' boek verschuldigd.

Zooals het opschrift van dit artikel aanduidt, wil ik nagaan welke de historische achtergrond is van de profetieën, die ons in Zacharia 1—8 bewaard zijn. Wijl Haggaï en Zacharia steeds als nauw verbonden beschouwd zijn, zal een korte beschouwing van Haggaï niet achterwege kunnen blijven.

De profetie zelf licht ons omtrent den tijd van ontstaan volledig in, en, voor zoover mij bekend is, heeft niemand de juistheid van deze tijdsbepaling ooit in twijfel getrokken. Het schijnt toch een goed bevestigd feit, dat deze profetieën zijn uitgesproken in de eerste regeeringsjaren van Darius Hystaspis, den koning der Perzen. Niet alleen geeft de profetie zelf ons deze dateering, doch ook het boek Ezra maakt 5 : 1 en 6 : 14 van Zacharia's optreden, ten tijde van Darius, melding. Zacharia 1 : 1 leidt eene profetie in, welke in de 8ste maand van Darius' tweede jaar werd uitgesproken. Het eerste der acht gezichten vangt 1 : 7 aan met de vermelding dat op den 24sten Šebaṭ van hetzelfde jaar van Darius het woord van Jahwe tot Zacharia kwam. Een derde tijdsbepaling geeft ons 7 : 1 waar wij lezen: „In het jaar 4 van koning Darius kwam het woord van Jahwe tot Zacharia op den 4den Kislew".

Het tweede jaar van Darius valt in 520/19 v. Chr.

Zien wij hier kortelijk hoe de staatkundige toestanden in die eerste regeeringsjaren van Darius waren.

De verovering van Babel door Cyrus was meer dan een vijftiental jaren geleden. Met de troonsbestijging van Darius Hystaspis scheen voor het Perzische rijk een kalmer tijd te zullen aanbreken, dan het in de laatste jaren gekend had. De regeeringen van Kambyzes en vooral die van den Magiër Gu-

matu waren rijk aan verwarring geweest. Nu eindelijk een begaafd en krachtig heerscher den troon scheen te hebben bestegen, mocht men eene betere orde van zaken verwachten. Waar men zich echter aan Darius' heerschappij onderwierp, in Babel niet; en dit was erg genoeg, want ook het naburige Susiana toonde neiging tot onafhankelijkheid. Evenals te Susa de Iraniër Atrina zich van den troon trachtte meester te maken, was in Babel een heerscher opgestaan, die zich tooide met den naam Nebukadreṣar. Zijn eigenlijke naam was Nidintu-Bel, doch hij gaf voor, een zoon van den laatsten Babylonischen koning Nabuna'id te zijn; als koning nam hij den naam van zijn grooten voorvader aan. Of zijn beweren waar was of niet laat zich niet uitmaken. Hij vond echter in Babel geloof of was althans machtig genoeg om tot geloof te dwingen. Al de Babyloniërs waren op zijne hand en contracten uit zijn regeeringstijd bewijzen dat hij werkelijk als koning beschouwd is. Darius was van dit alles zeker goed onderricht, want om den opstand te dempen stelde hij zich zelf aan het hoofd der troepen. Met één slag was Nidintu-Bel's macht echter niet gebroken. Eerst toen de eerste nederlaag aan den Tigris, door een tweede aan den Eufraat was gevolgd, kon het Perzische leger naar Babel voortrukken, dat in 518 na eene belegering op nieuw in Perzische macht kwam. (Zie Tiele, Babyl. Assyr. Gesch. 477). Deze opstand bepaalde zich dus wel is waar tot een betrekkelijk klein gedeelte van het vroegere Assyrisch-Babylonische wereldrijk, doch zij was ernstig genoeg.

Na deze opmerking vragen wij wat Zach. 1—8 laat doorschemeren aangaande de tijden waarin het is uitgesproken.

De eerste profetie (1 : 2—6) die tot bekeering opwekt, onder verwijzing naar het lot dat de vaderen als straf voor hunne zonden had getroffen, leert ons voor ons doel niets.

Anders is dit met het eerste der „Gezichten" (1 : 7—17).

Des nachts heeft Zacharia een gezicht. Een man, rijdende op een rood paard, stond tusschen myrthen in de schaduw. Achter hem stonden roode, roodbruine en witte paarden. Zacharia verneemt dat deze paarden door Jahwe gezonden zijn om rond te gaan door het land. Tegelijkertijd brengen deze boden hun rapport uit aan den man tusschen de myrthen en zeggen dat het gansche land nog kalm en rustig is. Op het

vernemen van die tijding zucht deze en zegt: „hoelang zal het toch duren, Jahwe, eer gij u over Jeruzalem en Juda's steden erbarmt, waarop gij nu reeds zeventig jaren toornt". Toch geeft hij terstond daarop aan Zacharia bemoedigende woorden in den mond. „Spreek (zoo beveelt hij hem): aldus zegt Jahwe Ṣebaot, ik heb zeer tegen Jeruzalem en Ṣion geijverd, doch nu toorn ik zeer tegen de geruste volkeren; een weinig toorn ik op hen, doch zij zelf helpen ten kwade. Zoo zegt Jahwe: ik ben naar Jeruzalem teruggekeerd in ontferming, mijn huis zal daarin gebouwd worden en het meetsnoer zal over Jeruzalem worden uitgestrekt".

Op dit eerste gezicht volgt onmiddellijk een tweede, dat er nauw mede samenhangt, daar het nader uitweidt over de aan Juda vijandige volkeren, evenals het derde gezicht een nadere uitwerking bevat van het meetsnoer, dat vermeld werd.

Het luidt aldus (2 : 1): „Ik sloeg mijn oogen op en zie ik bemerkte vier hoornen; en ik zeide tot den engel, die met mij sprak, wat beduiden deze? En hij zeide tot mij, dat zijn de hoornen die Juda, Israël en Jeruzalem verstrooid hebben. En Jahwe toonde mij vier smeden. Ik zeide, wat komen deze doen? En hij zeide, dit zijn de hoornen, die Juda verstrooid hebben, zoodat niemand zijn hoofd ophief en deze zijn gekomen om het ijzer te scherpen en af te houwen den hoorn der volkeren die den hoorn hebben opgeheven tegen het land Juda om het te verstrooien".

Het behoeft hier wel geen betoog, dat de visionaire vorm slechts als inkleeding van bepaalde gedachten gebezigd wordt. De volkeren uit hoofdstuk 1 worden hier nader beschreven als vier hoornen. De hoorn van een dier is een symbool van macht, dat in het O. T. met groote voorliefde gebruikt wordt. Het spreekt wel van zelf, dat bij gemis van duidelijke aanwijzing, de meeningen over des profeten bedoeling verdeeld zijn. Even stellig als Hitzig-Steiner verzekeren dat de vier hoornen, de vier windstreken vertegenwoordigen, die dan op hun beurt weer symbolisch moeten uitdrukken, dat de vijanden zich van alle kanten tegen Juda keerden, even beslist zegt Keil, dat dit niet mag worden gemeend, en dat aan de heerschappij der vier wereldrijken moet worden gedacht, die Zacharia als profeet in de toekomst ziet. Noch met deze supra-

naturalistische verklaring, noch met de diepzinnige uitlegging van Hitzig-Steiner, die eerst door een drievoudig symbool tot eene exegese komt, zou ik mij willen vereenigen, doch eerder meenen dat door den profeet een bepaald viertal bedoeld is. Wat het juiste is kan ons hier vrij onverschillig zijn, want of nu vier of meer volkeren bedoeld zijn, er is toch maar één volk dat onder hen eigenlijk in aanmerking komt en dit zijn de verstrooiers van Juda, de Babyloniers. Mogen nu Moab, Edom en Ammon als de drie anderen gemeend zijn, zooals ik zou willen gissen, omdat zij na de wegvoering in ballingschap en daarvóór een werkzaam aandeel hebben genomen aan het fnuiken van de weinige macht, die het geteisterde rijk nog was gelaten; ook wie hiermede niet instemt zal moeten toegeven dat de drie hoornen slechts bijwerk zijn, doch dat Babel alleen, de eigenlijke vijand is, omdat dat aan Jeruzalem den grooten slag heeft toegebracht.

Doch, vragen wij nu, hoe kan de profeet met toespeling op Babel spreken van de „geruste volkeren?" Het woord שַׁאֲנָן dat hier gebruikt wordt beduidt „zorgeloos", „zich veilig wanend". De zin van v. 15 kan dus geen andere zijn, dan dat het volk niet door buitengewone gebeurtenissen is opgeschrikt, dat het te recht of ten onrechte geen ernstig gevaar ducht, zich niet in strijd bevindt of tot den strijd aangordt en in vrede leeft. Doch hoe kan dit alles van Babel en Babylonië ten tijde van Darius gezegd worden. Het land was in oproer tegen den Perzischen heerscher. Nidintu-Bel en de zijnen kon men waarlijk geen „gerust volk" noemen. Zij zullen integendeel alles hebben ingespannen om hunne positie zoo goed mogelijk te versterken; en dat hun streven niet vergeefsch was en de opstand gevaarlijk, blijkt uit de moeite, die het Darius gekost heeft om het Babylonisch gebied in zijn bezit te krijgen.

Men werpe niet tegen, dat de gezichtskring van den profeet zich niet tot Babel uitstrekte, doch dat hij alleen het oog heeft op de naaste omgeving; want Babel wordt meermalen in onze profetie vermeld, en uit de verwijzing naar de verstrooiing van Juda blijkt duidelijk dat dit rijk bedoeld is.

1 : 15 b. maakt ons den toestand nog duisterder. Jahwe toornt tegen deze gojim, doch veel moeite behoeft hij zich daarbij niet te geven, daar zij zelf helpen om het kwaad nader

te brengen. Dit laatste kan niet anders beduiden dan dat zij door eigen toedoen hun verderf tegemoet loopen. Zal dit een gezonden zin geven en aansluiten bij de eerste helft van het vers, waar zij „geruste volkeren" genoemd worden dan kunnen wij niet anders dan besluiten, dat zij door hunne gerustheid en zorgeloosheid het kwaad over zich brengen. Wij merkten evenwel reeds op dat men zich in de dagen van koning Darius juist krachtig heeft ingespannen om het kwade van zich te weren en zijn dus wel genoodzaakt te zeggen, dat de toestand die ons hier geschilderd wordt met den toestand in den aanvang van Darius' regeering slecht overeenstemt.

De tweede helft van Hfdst. 2 deelt ons een gezicht mede, dat betrekking heeft op Jeruzalems toekomstig herstel. Zacharia ziet een man met een meetsnoer, die uitgaat om de afmetingen vast te stellen, die Jeruzalem in de toekomst zal hebben. Een engel komt tot hem om hem te bevelen aan zijn volk te verkondigen dat de uitgestrektheid van Jeruzalem zeer groot zal zijn. Een welommuurde stad zal het schier niet kunnen zijn vanwege de menigte harer bewoners en het groote getal vee, dat deze bezitten. Doch Jahwe zelf zal der stad tot omwalling dienen. Hij zal Jeruzalem tot een vurigen muur zijn en daarbinnen wonen. „Vlucht toch uit het Noorden (roept hij in vs. 10 de ballingen toe) berg u in Sion, gij die in Babel woont". Ik zal mijne hand over uwe vijanden uitstrekken, zij zullen een buit worden voor hunne knechten. Ieder zwijge (zoo besluit het hoofdst.) voor Jahwe; want hij waakt op uit zijn heilige woning.

De profeet spoort de ballingen aan tot vluchten. Hiertoe moet dus gelegenheid geweest zijn; kunnen wij aannemen dat dit in de eerste jaren van Darius' regeering het geval was?

Met het Noorden is natuurlijk Mesopotamië bedoeld, het vroegere Assyrische rijk, dat onder Perzisch bestuur stond. Hoe iemand als Zacharia, die blijkens de ingewikkelde samenstelling zijner visioenen eerst denkt en dan spreekt, er voor de Joden heil in kan zien dat land te ontvluchten is niet duidelijk. Wij weten niet dat er verwarring heerschte of dat het bestuur der landvoogden van dien aard was dat de ontvluchting niet zoude worden gestraft. Ook bij Babel kunnen wij deze opwekking hoogst bezwaarlijk plaatsen. Wij kunnen althans niet

veronderstellen dat de usurpator, die zich met den trotschen naam Nebukadreṣar tooide en die zijn streven aanvankelijk met succes bekroond zag, een slap bestuur over het land zal hebben gevoerd, dat menig balling gelegenheid tot ontvluchten konde geven. Kort voor den aanvang van Darius' regeering moge 2:10, 11 misschien begrijpelijk geweest zijn, in de eerste jaren van zijne heerschappij is het zeer moeilijk te plaatsen.

In het eerste gedeelte van hoofdst. 6 vinden wij een „gezicht" dat voor ons doel van groot gewicht is.

Ik zag op en zie vier wagens kwamen uit tusschen de twee bergen en de bergen waren bergen van koper. Aan den eersten wagen waren roode paarden gespannen, aan den tweeden roodbruine, aan den derden witte en aan den vierden forsche gevlekte paarden. En ik zeide tot den engel, die met mij sprak: Wat beduiden deze, mijn heer? En de engel antwoordde mij en zeide: dit zijn de vier winden des hemels, die komen van hunne standplaats bij den heer der gansche aarde. De wagen waaraan de roodbruine paarden zijn, gaat naar het Noorderland, de witte volgen dien en de gevlekte paarden gaan naar het Zuiderland. En de gevlekte paarden beproefden voort te gaan en het land door te trekken. Daarop zeide hij tot hen: gaat door het land, en zij gingen. En hij riep tot mij: zie, die naar het Noorderland gaan hebben mijn toorn (letterl. geest) in het Noorderland gestild.

De gewone uitlegging van deze verzen is, dat het uitgangspunt der wagens in Palestina, bij den profeet, is en dat de eene afdeeling, die naar het Noorden gaat, geacht moet worden Babel ten doel te hebben, en de andere die naar het Zuiden trekt Egypte. Doch hiertegen bestaan gewichtige bezwaren. Ik onderstel namelijk dat ik het recht heb te meenen, dat Zacharia iets bedoeld heeft met zijne visioenen. Op zich zelf zijn zij voor ons niet helder, zij kunnen dit dus voor zijn tijdgenooten ook niet geweest zijn, wanneer de voorstelling, die de profeet geeft niet op tijdsomstandigheden sloeg, die haar voor zijn hoorders begrijpelijk maakten. Wanneer dit waar is, dan noem ik het onmogelijk om met de pas vermelde beschouwing een begrijpelijken zin te vereenigen. Hoe kan een Judeër in den aanvang van Darius' regeering gedacht hebben, dat Juda het uitgangspunt zou zijn van machten die Babel en

Egypte konden bedwingen. Onder Babel moeten wij dan de Perzische heerschappij verstaan; want dit is de groote macht onder wier bestuur Juda staat. Er was in die tijden nu letterlijk geen enkel verschijnsel, dat tot deze zonderlinge verwachting aanleiding kon geven, en er is nooit, hetzij vroeger of later, reden voor deze hoop geweest. Toch moeten zijn tijdgenooten hem hebben verstaan; want de profeet spreekt niet van wat gebeuren *zal*, doch van dat wat gebeurd *is*. Mijn toorn in het Noorden *is* gestild, heet het vs. 8. Een dergelijke tuchtiging, die haar uitgangspunt in Juda had is de ongerijmdheid zelve.

Het Noorden zou Babel moeten zijn; doch hoe ter wereld kon dit zoo genoemd worden. Mesopotamië en aangrenzende streken was Perzisch gebied, dit kan niet onder „Babel" verstaan worden. Omdat de weg van Palestina naar Babel eerst Noordwaarts liep, om later Oost- en Zuidwaarts om te buigen, kunnen wij toch niet aannemen dat het diep in het Zuiden liggende Babel het Noorderland genoemd is. Even raadselachtig is de tocht dien de gevlekte paarden naar Egypte ondernemen. Dit land speelt omstreeks dezen tijd geen rol in Juda's geschiedenis, die daartoe aanleiding kon geven. Waarom vernemen wij niets meer van die paarden? De profeet heeft toch eenige bedoeling met dezen Zuidelijken tocht.

Een ander bezwaar leveren ons de bergen van koper, waartusschen de wagens uitkomen. Wij merken hierbij op dat er niet maar in het algemeen een paar bergen bedoeld zijn, doch dat er duidelijk in den tekst staat, dat de wagens kwamen van tusschen *de* twee bergen. Hitzig en Steiner zoeken het zeer verre en nemen zelfs hun toevlucht tot den na-christelijken Elxai en tot Epiphanius. Elxai heeft namelijk geloofd, zeggen zij, dat de Heilige Geest boven een wolk tusschen twee bergen stond en bij Epiphanius moet in het vita Hieron. (op een niet nader geciteerde plaats) staan dat de Tabernakel en de Ark tusschen de twee bergen waren, waarop Mozes en Aäron begraven liggen. „Diese zwei Berge sind also wohl das Vorbild der unsern". Ik kan niet nalaten deze conclusie hoogst merkwaardig te noemen. Misschien zijn anderen zoo gelukkig te begrijpen waarom de commentatoren haar voordragen, ik kan er geen gezonden zin in vinden. De Sion en de Moria of

de Sion en de Olijfberg zijn door Keil voorgeslagen. Waarom of deze echter van koper zijn blijft onverklaard.

Mij dunkt, het behoeft geen verder betoog dat wij Juda niet als uitgangspunt van de tochten naar het Noorden en Zuiden mogen nemen.

De bergen moeten twee bekende bergen geweest zijn. Van hen wordt gezegd dat zij van koper zijn. Dit brengt ons op het spoor. Algemeen verbreid is de mythologische voorstelling, dat de zon aan den horizon verschijnend tusschen twee bergen uit komt. De koperen kleur dezer door de zon glanzende bergen stemt overeen met de vermelding van onzen tekst, dat koperen bergen het uitgangspunt der wagens waren. Wanneer wij dit in het oog houden dan bemerken wij, dat de profeet door deze verklaring de gedachte uit wil drukken dat het Oosten de plaats van uitgang is. Toch zullen de beide bergen niet bloot figuurlijk gebruikt zijn. De vlakte van Euphraat en Tigris wordt ten Oosten begrensd door het Perzisch gebergte. Van daar uit kwamen de wagens om zich in de vlakte Noord- en Zuidwaarts te wenden. In het zuidelijk gedeelte van dit gebergte kan het uitgangspunt niet gelegen hebben; want wanneer de paarden die noordelijk trokken in Babel al een geschikt doel zouden hebben gehad, de paarden die zuidelijk gingen zouden terstond in de Perzische golf terecht zijn gekomen of zich in de Arabische woestijn hebben verloren. Wij moeten dus Noordelijker zoeken, bij Holwan of Arbela. Dit geeft een zeer goeden zin; want wij begrijpen dan, dat de noordelijke tocht naar Mesopotamië gericht is. Dit toch is de eenige streek die, ook van Palestina uit, met den naam Noorderland betiteld kan worden. De paarden die naar het Zuiden gaan hebben dan Babel ten doel.

Zoo beschouwd levert het gezicht niets op wat vreemd of raadselachtig is en geen der details eischt een gedwongen verklaring. De profeet was voor zijn tijdgenooten volkomen duidelijk; want ieder kon weten wat hij onder de oostelijke bergen te verstaan had.

Wanneer wij dus deze opvatting van 6 : 1—8 als de juiste mogen aannemen, komen wij voor de vraag te staan: op welke gebeurtenissen uit de eerste regeeringsjaren van Darius kan het gezicht betrekking hebben? Hierop vinden wij echter geen

antwoord. Wil men aannemen dat de profeet hier een hernieuwde verovering van Babel en de bestraffing van Nidintu-Bel tegemoet ziet, dan stuiten wij op het bezwaar, dat hij de paarden die de bestraffing brengen juist in de verkeerde richting laat gaan naar een land waar geen vijand was, terwijl hij ons over den zuidelijken tocht, het eigenlijke doel, in het onzekere laat.

Wij zien ons dus gedrongen ten derden male te constateeren, dat de inhoud van de profetie niet in overeenstemming is met hare dateering.

Wanneer wij bij dezen stand van zaken naar eenig licht rondzien, dan valt het ons terstond in het oog, dat er een tijd is, die werkelijk volkomen beantwoordt aan den historischen achtergrond, dien wij door de gegevens in Zacharia geëischt zien. Dit zijn de jaren, die voorafgingen aan de verovering van Babel door Cyrus.

De Mediërs hadden zich in het midden der 5de eeuw vasten voet weten te verwerven in Mesopotamië en hielden zelfs de stad Harran bezet. De Babylonische koning Nabuna'id, die gaarne den beroemden Sin-tempel van Harran zoude hebben hersteld, wijl de goden hem dit bevalen, waagde het niet hen aan te vallen. In deze tijden deed de Pers Cyrus een welgelukten aanval op het Medische rijk. De koning Astyages werd gevangen genomen en Nabuna'id verheugt zich, dat hij zich in het noordelijk gedeelte van zijn rijk weer vrijer kan bewegen. Doch Cyrus was met Medië niet tevreden, hij trok uit het gebergte de Mesopotamische vlakte in, en ging, ter hoogte van Arbela, over den Tigris. De rijken die nu bedreigd werden sloegen de handen ineen om den veroveraar te keeren. Maar vóór Babel, Egypte, Lydie en Lacedemon, de deelgenooten des verbonds, hunne troepen hadden kunnen vereenigen, richtte Cyrus zich naar het noorden en bracht aan den Lydischen koning Kroesos eene gevoelige nederlaag toe. Na eenigen tijd keert hij zijn tochten ook naar het Zuiden en doet Babel vallen.

Het laat zich, dunkt mij, niet ontkennen dat deze gang van zaken uitnemend met het gezicht van Zach. 6 : 1—8 harmonieert, wanneer wij slechts mochten aannemen dat de profetie geschreven was in den tijd die aan Babel's val voorafging.

Evenals de paarden komt Cyrus met zijn talrijke benden uit het oostelijk gebergte; hij trekt naar het Noorden, verslaat de bondgenooten Babels en wordt meester van het Noorderland. Van de expeditiën naar het Zuiden zijn nog geene gevolgen bekend. Wel laat zich gissen hoe die uitslag zal zijn, doch zeker is het nog niet. De profetie spreekt daarover dan ook niet, doch zegt alleen dat de gevlekte paarden daarheen gaan, zonder ons omtrent het verdere iets mede te deelen.

Wekte het zwijgen over deze paarden, die zuidelijk gingen straks onze verwondering, in dit licht wordt het volkomen duidelijk; en dit is veel waard, want wij kunnen toch niet aannemen, dat de profeet het geheel zonder reden bij de vermelding van den zuidelijken tocht heeft gelaten. Wij weten dat Babylonische legers het Cyrus bij dezen tocht naar het Noorden niet moeilijk hebben gemaakt. Waarom hij zijn aanval niet terstond na de overwinning in het Noorden op Babel richtte is ons niet bekend. Er schijnt eenige tijd voor den beslissenden tocht verloopen te zijn.

Ook dit klopt weder met de profetie, want nadat de andere paarden zijn uitgegaan, blijven de sterke paarden nog over, die wel vooruit willen, doch die zich eerst daarna op Jahwe's bevel in beweging stellen.

Na deze opmerking verdient het zeker alleszins de aandacht, dat ook de beide plaatsen waarop wij straks stuitten in dit licht volkomen duidelijk worden.

In Zach. I : 15 hebben wij ons verwonderd over die geruste volken, die door eigen toedoen het kwaad over zich brachten. Wij zagen dat wij hier aan Babel moesten denken, en wanneer wij dit doen valt het ons op, dat de profeet bijna geen juister en kernachtiger uitdrukking voor dit gedeelte van Babylonië's geschiedenis had kunnen kiezen, dan de benaming „gerust" die hij er hier voor gebruikt. Telkens wanneer men de documenten, die over den strijd van Babel tegen de Perzen handelen, bestudeert, wekt de onbegrijpelijke kalmte waarmede Nabuna'id de onweerswolken boven zijn hoofd zag samenpakken de verwondering. In stede van zelf krachtig naar verdedigingsmiddelen uit te zien, liet de koning jarenlang het bestuur over aan zijn zoon Belšaruṣur. Telkens meldt de Chroniek zijne afwezigheid uit Babel. Jaar op jaar heet het daar weer

„de koning is in Têma (een plaats waarvan de ligging niet bekend is, doch die bij Nabuna'id bijzonder geliefd schijnt te zijn geweest), de koning kwam in Nisan niet naar Babel, het groote feest vond niet plaats". Slechts één veldslag had Cyrus te leveren en zonder slag of stoot openden de voorname steden en ook Babel hare poorten voor de Perzische krijgsbenden. De bevolking was op zijne hand, zoo het schijnt, en onder eene slappe regeering als die van Nabuna'id kan dit onze verwondering niet wekken (zie Tiele, Geschichte S. 470 ff.).

Waarlijk, de profeet had geen juister benaming voor Nabuna'id kunnen uitdenken, dan „de geruste". Alsof er ter wereld geen gevaar dreigde, wordt de eene tempel na de andere gerestaureerd, hij kent geen grooter genot dan het vinden van den grondsteen van zulk een tempel, honderden jaren geleden door een vroegeren koning gebouwd. Hij roemt zich gelukkig wanneer hij een dergelijken steen, die geen van de koningen vóor hem gezien had, aan het licht brengt en geeft in tal van inscripties uitvoerige berichten over de tempelherstellingen. In de residentie is hij niet, in het leger laat hij zich niet zien, zelfs het jaarlijksche groote feest ter eere van Nabu en Marduk moet uitvallen, omdat het den koning niet lust zijn geliefd Tema te verlaten. Ten slotte, als het gevaar niet meer te keeren is, haalt hij als radicaal verdedigingsmiddel allerlei goden uit de omliggende plaatsen naar Babel. Hij was een „geruste" die door zijne zorgeloosheid hielp om het kwade over zich te brengen. Jahwe behoefde niet zeer te toornen, een weinig was voldoende, het overige kwam wel door eigen toedoen.

In zulke omstandigheden wordt ook de plaats uit hfdst. 2 duidelijk.

Gevangen Israëlieten waren door het geheele rijk verspreid. In het Noorden, waar Cyrus het land aan de heerschappij van Babel onttrok, zonder het nog terstond tot een gewest te maken van zijn eigen rijk, waar, door een geregeld bestuur, goede orde van zaken heerschte, was de gelegenheid tot vluchten den Joden al bijzonder gunstig. Maar ook in Babel zelf, kon men een poging tot ontkomen wagen, oordeelde Zacharia. Was aan een geregelden uittocht ook niet te denken, toch kon een belangrijk aantal van de weinige energie waarmede ge-

regeerd werd gebruik maken om, in niet al te groote karavanen vereenigd, naar Juda terug te keeren. Nabuna'id was in Têma en dacht over zijn tempels. Belšarușur en de rijksgrooten bevonden zich in het Noordelijk gedeelte van Babylonië aan den Tigris en letten ongetwijfeld met spanning op de bewegingen van Cyrus. De kans was dus schoon, de weg langs den Eufraat was vrij, zonder groote gevaren scheen de tocht naar Juda ondernomen te kunnen worden. Wanneer wij deze omstandigheden overwegen dan kunnen wij niet anders dan het goede inzicht van Zacharia prijzen, die wil dat men van de gelegenheid gebruik make.

Bij deze verklaring doet zich geen enkele zwarigheid meer voor. Daarom geloof ik dat we nu ook de aandacht mogen vestigen op enkele zaken, die haar zeer goed bevestigen.

De profeet ziet volgens 2 : 4; 2 : 13 den ondergang van de verstrooiers der Israelieten te gemoet. Wij kunnen niet aannemen dat hij voor deze verwachting geen grond heeft gehad. Wanneer er geen verschijnselen waren die hem reden voor deze hoop konden geven, zouden zijne woorden zeker zeer weinig indruk gemaakt hebben. Deze verschijnselen waren evenwel in de eerste regeeringsjaren van Darius niet voorhanden. Was Babel ook niet in de macht der Perzische heerschappij en liet het zich aanzien dat de nieuwe koning wel zou trachten den oproerling te verdrijven, zoo kan dit vooruitzicht toch geen aanleiding gegeven hebben tot de hoop, die wij in ons tweede hoofdstuk vinden uitgesproken. Immers wanneer de profeet werkelijk in Darius' tweede jaar heeft gesproken, dan is al wat onder Cyrus gebeurd was hem niet onbekend gebleven en wist hij, dat de verstrooier reeds gestraft was. Prof. Kosters heeft verder duidelijk aangetoond, dat de grootsche verwachtingen die de Gola van Cyrus' daden gekoesterd had niet vervuld waren. Er was een nieuwe heerscher gekomen, doch de toestand der Joden was bij het oude gebleven. De Perzen hadden geen redding gebracht. Wat voor aanleiding kan de profeet dan gehad hebben te meenen dat de Israëlieten er ditmaal beter aan toe zullen zijn? Zouden de Perzen nu plotseling doen wat men een 15 jaren vroeger te vergeefs van hen hoopte? De profeet spreekt bovendien van al de vijanden van Juda, die bestraft zullen worden. Niet

alleen Babel, doch ook het Noorderland noemt hij, evenals de drie andere hoornen die Juda verstrooid hadden. Hiertoe geven de eerste jaren van Darius geen aanleiding. Alles sluit echter goed wanneer men dit op de tijden van Cyrus veroveringen toepast.

Het zijn ingrijpende veranderingen, die Zacharia tegemoet ziet, blijkens de grootsche verwachtingen die hij er aan vastknoopt. Jahwe is ontwaakt, zegt hij 2 : 7, de heilsstaat zal nu voor Juda aanbreken. Het lang verwoeste Jeruzalem zal het middenpunt er van zijn en de heidenen zullen verlangen deelgenooten te mogen zijn van de zegeningen, die Jahwe over Sion zal uitstorten.

Dit ontwaken van Jahwe begrijpen wij zeer goed wanneer het nieuwe, onverwachte verschijnselen zijn, die den profeet aanleiding geven tot zijne profetie. Cyrus, die daar plotseling als een held uit onbekende streken van het Perzisch gebergte uit de Mesopotamische vlakte introk, alles aan zich onderwerpend, rechtvaardigt deze uitdrukking volkomen. Bij Darius, die straks zal komen om een oproer te dempen, geeft zij geen zin. Dat aan Cyrus' optreden in Babel blijde verwachtingen werden vastgeknoopt weten wij uit den tweeden Jesaja; waarom zou dit in Juda ook niet het geval geweest zijn? Een groote ommekeer was op handen, en de geloovige Israëliet beschouwde dit als werk van Jahwe, die zijn heilsstaat wilde gronden. Doch welke reden had Zacharia om te meenen, dat onder Darius het Messiaansche rijk zou ontstaan? Was Babel in zijne macht, welnu, dan was alles weder bij het oude. Zoo was het onder Cyrus ook al geweest en dit had niet gebaat. En dat wij ook maar eenigen grond hebben om te meenen dat Zacharia met den val der volkeren, den val van het Perzische rijk bedoeld heeft, zal toch niemand willen beweren.

Wanneer dit alles zoo is, geloof ik, dat het argumentum e silentio, ook mede mag tellen. Nergens wordt ook maar met een enkel woord gewezen op de groote vernedering, die de overheerschers der Israëlieten onder Cyrus reeds ondergaan hebben. Niettegenstaande de profeet er een belangrijk bewijs voor het waken en werken van Jahwe aan had kunnen ontleenen is er geen enkele plaats, die op den ondergang van het Babylonische wereldrijk ook maar eenigszins zinspeelt.

Het heet integendeel dat Jahwe *nu eerst* opwaakt. Is dit begrijpelijk in 520 v. Chr.?

In denzelfden tijd als volgens de dateering de profeet Zacharia optrad profeteerde ook Haggaï. Volgens 1 : 1 en 2 : 1, 10, 20 sprak hij zijne profetieën in de 6de, 7de en 9de maand van Darius' tweede jaar. Zijn profetieën handelen uitsluitend over den herbouw van den tempel en over den gulden tijd die voor Juda staat aan te breken. Historische gegevens zijn in de beide hoofdstukken, afgezien van de zoo even vermelde dateering, in zooverre niet aanwezig als er nergens gezinspeeld wordt op feiten die hebben plaats gehad, en de omstandigheden zijn hier dus voor ons onderzoek veel ongunstiger dan bij Zacharia.

Haggaï wijst op den geringen voorspoed die het volk te beurt valt en spoort daarom aan tot den tempelbouw. Zerubbabel, Jozua, en al het overblijfsel des volks (1 : 12) luisteren hiernaar en beginnen met de werkzaamheden. Prof. Kosters heeft er reeds op gewezen, dat dit „overblijfsel des volks" alleen gezegd kan worden van de bevolking, die na de wegvoering onder Nebukadreṣar in Juda was achtergebleven. Voor hen dus, die den terugkeer der Gola onder Cyrus als een historisch feit beschouwen bewijst dit vers, dat Haggaï niet de tijden onder Darius tot achtergrond heeft. Wie met zijne opvatting instemt stuit hier echter op geen bezwaren, daar naar hunne meening de bevolking van 520 nog dezelfde is als die van 540. Dit vers leert ons dus voor ons doel niets.

Ook in 2 : 3 ligt geen bepaalde aanwijzing. „Wie is er van u overgebleven, die dit huis in zijn eerste heerlijkheid gezien heeft?" vraagt Haggaï. Tusschen de verwoesting in 586 en de laatste jaren van Babylonie's heerschappij liggen ruim 45 jaren. Tot Darius gerekend bedroeg het tijdsverloop 65 jaren. Ofschoon het zich niet laat ontkennen, dat de vrager omstreeks 540 beter antwoord op zijn vraag zal hebben bekomen dan in 520, daar in het oosten een hooge leeftijd zelden bereikt wordt, zoo is een dergelijk argument toch te zwak om als steun te dienen voor een vroegere dateering, daar ook in 520 de mogelijkheid niet is uitgesloten dat menschen van 75 of 80 jaren in leven waren.

Van grooter gewicht evenwel is het, dat ook Haggaï dezelfde

blijde uitzichten koestert als Zacharia. Haggaï gelooft toch niet in het algemeen dat eens de blijde dag van Jahwe zal komen, waarop de Israëlietische heilsstaat een aanvang zal nemen, doch hij spreekt bepaaldelijk van een groote verandering die na een korten tijd plaats zal hebben. 2 : 6 lezen wij: „Nog een weinig (tijds) is het en ik zal den hemel, de aarde, de zee en het drooge doen beven en alle volken doen sidderen en de keur der volken zal komen en ik zal dit huis met heerlijkheid vervullen".

De profeet drukt zich hier in bijna apocalyptischen vorm uit. Groote natuurverschijnselen zullen komen voor dat de dag des geluks aanbreekt. Hetzelfde ontmoeten wij: 2 : 21 en 22. Spreek tot Zerubbabel: „Ik zal den hemel en de aarde bewegen. Ik zal den troon der koninkrijken omkeeren en de macht der heidenrijken vernietigen en ik zal den wagen en zijn berijders wenden en paarden en ruiters zullen neerstorten, de een zal omkomen door het zwaard van den ander".

Lieten zich in Darius eerste regeeringsjaren dergelijke gebeurtenissen verwachten? Evenals bij Zacharia, zullen wij hier moeten zeggen, dat de verschijnselen des tijds tot deze woorden moeielijk aanleiding kunnen hebben gegeven. Toch schijnt het niet geoorloofd hieruit iets voor den historischen achtergrond van de profetie af te leiden, wegens het verschillend karakter der beide boeken. Zacharia is iemand die wel wikt en weegt wat hij zeggen zal en die er op bedacht is zijne gedachten in eene visionaire inkleeding voor te dragen. Deze eigenaardigheid maakt dat wij bij hem de vraag naar den historischen achtergrond ernstig kunnen stellen. Haggaï echter maakt, als hij over de toekomst spreekt, gebruik van phrases, die onbestemd zijn en die hij zich door de lectuur van oudere profeten schijnt te hebben toegeëigend. De uitdrukkingen die ik straks afschreef, het beven van den hemel, de aarde, de zee en het drooge, het sidderen van *al* de volkeren, de verdelging van de koninkrijken der volkeren bewijzen dit gebruik van phrases duidelijk. Aan hem mogen wij dus niet den eisch van nauwkeurigheid stellen, dien wij bij Zacharia terecht stellen. Hoofdzaak is voor hem dat de tempel herbouwd worde; wat daarna zal geschieden deelt hij ons slechts zeer algemeen, in klassieke termen, mede.

De eenige grond, dien wij dus zouden kunnen aanvoeren ten gunste van de waarschijnlijkheid, dat Haggaï denzelfden achtergrond kan hebben, die ons straks bij Zacharia aanbevelenswaard scheen, zou het nauwe verband zijn, dat de dateering der profetie en hunne gelijktijdige vermelding in Ezra 5 : 1 en 6 : 14 tusschen hen legt. Waar de inhoud der profetie niet duidelijk spreekt, schijnt deze grond mij echter niet zeker genoeg om er op voort te bouwen, en geloof ik dat we geen recht hebben voor de stelling dat de historische achtergrond van Haggaï met de dateering der profetie in strijd is.

Nu wij zoover met ons onderzoek zijn gekomen is het tijd de bezwaren na te gaan die zich verheffen tegen de aanname dat de laatste jaren voor Babel's val de historische gegevens voor Zacharia's gezichten geleverd hebben.

Afgezien van de quaestie der dateering komt dan wel als voornaamste bezwaar in aanmerking de vermelding van Zerubbabel en Jozua, den kohên haggadôl. Immers de uitroep in 1 : 12 dat Jahwe reeds deze 70 jaar op Juda heeft getoornd, mogen wij niet als bezwaar noemen. Daar hier zeker geen bepaald getal bedoeld is, doch alleen een (voor het joodsche bewustzijn) rond getal, dat een lang tijdsverloop moest aanduiden.

Volgens de tot dusver heerschende beschouwing behoorden Jozua en Zerubbabel tot hen die onder Cyrus' regeering uit de ballingschap zouden zijn teruggekeerd. Hunne vermelding in Zacharia 1—8 zoude het dus volkomen onmogelijk maken aan te nemen, dat deze profetie op tijden vóor Cyrus' heerschappij sloeg. Prof. Kosters heeft echter in het reeds genoemde boek „Het Herstel van Israël in het Perzische tijdvak" aangetoond, dat de gronden, waarop deze meening steunt, alleszins bedenkelijk moeten worden geacht, en ik geloof dat zijn betoog overtuigend is. Bldz. 45 en vgg. houdt hij zich met deze vraag bezig.

Wanneer men in Zerubbabel en Jozua teruggekeerde ballingen ziet, dan is dit gegrond op de lijsten van personen en geslachten, die ons in Ezra 2 en Nehemia 7 en 12 worden medegedeeld. Over den aard van deze lijsten handelt prof. K. blz. 34—49. Hij vestigt er de aandacht op dat dit geen lijsten van de onder Cyrus teruggekeerden zijn, doch (blijkens het

opschrift) later opgemaakte lijsten van dat gedeelte van Juda's bevolking dat uit de ballingschap zou zijn teruggekeerd. Dit maakt een groot verschil; want nu behoort Ezra's Gola ook mede gerekend te worden en komt de tijd van vervaardiging ruim eene eeuw van Cyrus' tijd af te staan.

Ezra 2 : 2 en Neh. 7 : 7 deelen ons mede dat aan het hoofd van de teruggekeerde ballingen stonden Zerubbabel, Jozua en nog tien anderen. Er zouden dus 12 hoofden bij dezen tocht geweest zijn, naar het getal der twaalf stammen. Terecht merkt prof. K. op dat dit eenigszins verdacht is. Het wantrouwen wordt nog versterkt, wanneer wij zien dat de bewerker der boeken Ezra en Nehemia in nauw verband staat tot deze voorstelling. Deze bewerker toch is de schrijver van „Kronieken" en is als zoodanig wel bekend als een liefhebber van lange geslachtslijsten. Hij geniet, wegens zijn bekend systeem om allerlei na-exilische zaken te antedateeren, nu juist niet den naam van een geloofwaardig man. „Wij zagen (zoo zegt prof. K. blz. 43) dat Haggaï en Zacharia hunne tijdgenooten nooit als Israël aanspreken, ook in de bronnen van den Kroniekschrijver in Ezra V en VI heet de bevolking des lands steeds *de Joden* of *de bevolking van Juda en Jeruzalem* (Ezra V : 1, 5; VI : 7, 14) en wordt de naam Israël alleen gebruikt wanneer het volk in idealen of in historischen zin bedoeld wordt. Eerst na de aankomst van Ezra's Gola vinden wij in Kanaän een volk dat Israël heet (Ezra VIII : 29; IX : 1; X : 1 enz.). Alleen de Kroniekschrijver onderstelt dat er ook vóor Ezra een volk Israël, en wel de twaalf stammen, in Kanaän woonde (Ezra III : 1; VI : 16 v., 21).

Wanneer wij deze opvatting van den Kroniekschrijver en het twaalftal aanvoerders der door hem opgenomen lijst met elkander in verband brengen, dan kunnen wij gerust aannemen dat hij de twaalf hoofden zelf heeft uitgedacht, te meer daar ons in Ezra 8 bericht wordt dat Ezra en zijne Gola toen zij te Jeruzalem kwamen zich als het teruggekeerde Israël beschouwden (8 : 3—14, 30, 24).

Prof. K. vestigt verder de aandacht op het verschijnsel dat Haggaï en Zacharia over Zerubbabels en Jozua's komst uit Babel niets mededeelen en dat Zach. 6 : 15 de meening dat zij tot de Gola behoorden uitsluit „Hoe kon Zacharia als iets

bijzonders voorspellen dat menschen van verre zouden komen om aan den tempel mede te bouwen, indien reeds menschen van verre zich onder de tempelbouwers bevonden, ja hunne aanvoerders waren" (blz. 45).

Ter bestrijding van des Kroniekschrijvers beweren (1 Kron. 3 : 17—19), dat Zerubbabel een Davidide zou zijn (en dus als afstammeling van den weggevoerden Jechonja in ballingschap geboren) merkt prof. K. op, dat Haggaï en Zacharia hiervan geen melding maken, niettegenstaande zij hem tot koninklijke heerlijkheid geroepen achten; dat de oude oorkonde in Ezra V : 1 vg. er met geen woord van rept; dat de Perzische souverein niet licht een nakomeling van het oude koningshuis tot landvoogd van Juda zal hebben aangesteld, terwijl bovendien de strekking van de genealogie doorzichtig is: de stichter van den tweeden tempel moet een Davidide zijn, gelijk ook David voor hem de eigenlijke stichter van den eersten tempel is.

Jozua zou van Aäron afstammen (1 Kron. 5 : 27—41); zijn vader de Aäronide Jozadak is volgens den Kroniekschrijver in ballingschap gegaan. Jozua werd dus te Babel geboren. Deze Jozadak noemt hij een „hoogepriester". Daar wij echter weten dat er vóor de ballingschap geen hoogepriesters waren, en ook hier de strekking der genealogie (de afstamming van Aäron) doorzichtig is, kan ook de Babylonische herkomst van Jozua niet wel gewaarborgd worden genoemd. „Tegenover het krachtig *argumentum e silentio* van Haggaï en Zacharia kunnen de voorstelling en de bewijsvoering van den Kroniekschrijver zich niet handhaven".

Dit betoog van prof. Kosters is alleszins overtuigend. Wanneer wij echter geen reden hebben in Zerubbabel en Jozua teruggekeerde Babylonische ballingen te zien, dan is hiermede een zeer voornaam bezwaar tegen den hoogeren ouderdom van Zach. 1—8 opgeheven. Zerubbabel en Jozua worden dan voor ons, wat zij ook voor prof. K. zijn, de hoofden van de in Juda overgebleven bevolking. Dat zij vrij lang aan het hoofd dezer bevolking moeten hebben gestaan levert geen bezwaar op. Wanneer wij aannemen dat de profetieën dagteekenen van omstreeks 540, dan zien wij uit de profetie van Haggaï en Ezra 5 dat zij ook nog in 520 onder Darius' regeering aan het bestuur waren. Er is echter niets tegen om hun een be-

windstijd van 25 tot 30 jaren toe te schrijven; zij die hen in 536 uit Babel laten komen nemen niet veel korter tijdsverloop aan.

Een ander bezwaar dat overweging verdient ligt in Ezra 5:1 en 2. In het begin van hoofdstuk 4 is medegedeeld dat ook de niet zuiver Joodsche bevolking van Juda deel wilde nemen aan den tempelbouw die door Zerubbabel en Jozua onder Cyrus' regeering was aangevangen. Dit wordt hun geweigerd en hierop bemoeilijken zij het werk derwijze, dat de bouw gestaakt werd tot onder Darius' regeering. (Ezra 4:24 sluit aan bij 4:5). Daarop lezen wij 5:1: „Haggaï, de profeet, en Zacharia bar Iddo, profeten, profeteerden over de Joden welke in Juda en Jeruzalem waren, ín den naam van den God Israëls. Toen maakten Zerubbabel bar Šealtiel en Ješua bar Joṣadaḳ zich op en begonnen het godshuis te Jeruzalem te bouwen en met hen waren de profeten Gods die hen ondersteunden". In overeenstemming hiermede lezen wij Ezra 6:14: „En de oudsten van Juda bouwden met voorspoed, door de profetie van Haggaï, den profeet, en van Zacharia bar Iddo; zij bouwden en voltooiden naar het bevel van den God Israëls en naar het bevel van Cyrus, Darius en Artaxerxes, den koning van Perzië".

Bij het laatste vers springt terstond in het oog dat een bewerker zijn invloed doet gelden. Artaxerxes toch heeft met den tempelbouw niets te maken en wordt hier alleen genoemd omdat onder zijne regeering de muren herbouwd zijn. Deze herbouw der muren en die des tempels worden in hoofdst. 4 door elkaar gehaald; hieraan danken wij zeker de vermelding van dezen koning in 6:14. Er is bij deze teksten op te merken dat Haggaï beide malen met het epitheton „profeet" versierd wordt, terwijl dit bij Zacharia niet wordt geschreven. Dit vindt zijn grond hierin, dat in den aanvang van Haggaï's profetie, deze genoemd wordt „Haggaï, de profeet", zonder vermelding van zijn vader. Zacharia's afkomst wordt wel vermeld in Zach. 1:1 en ofschoon ook daar „de profeet" aan zijn naam wordt toegevoegd, is het mogelijk dat Zacharia dit epitheton in Ezra mist, wijl hij door het noemen van zijn vader reeds voldoende bepaald was. Haggaï's vader echter was niet vermeld, daarom moest hij, ter onderscheiding van anderen,

Haggaï „den profeet" genoemd worden. Uit dit verschijnsel leeren wij echter dat het hoogstwaarschijnlijk is, dat de schriftelijke profetieën van Haggaï en Zacharia aan Ezra's auteur bekend geweest zijn. Het is ten minste zeer opvallend dat deze kleine eigenaardigheid geheel verklaard wordt uit eene beschouwing van Haggaï 1 : 1 en Zach. 1 : 1, zooals wij die bezitten. Wat hij ons geeft is dus een voorwerp van studie. Daar nu beide profeten tot den tempelbouw opwekten en daarenboven de opschriften der profetieën op denzelfden tijd terugwezen, had hij geen reden Zacharia's profetie niet te laten slaan op den tempelbouw onder Darius. Zijn getuigenis is dus voor ons afhankelijk van de dateering der profetie zelve.

Dit brengt ons tot de vraag waarom men Zacharia's profetieën jonger zou hebben gemaakt, dan zij eigenlijk zijn.

Het zou mij veel waard zijn, wanneer ik op deze vraag een duidelijk en wel beredeneerd antwoord konde geven. De omstandigheden zijn hier evenwel niet gunstiger dan bv. bij de opschriften van Hozea en Micha, die wij niet geheel juist moeten noemen, zonderdat wij met voldoende zekerheid de beweegredenen tot het stellen dezer opschriften nauwkeurig kunnen opgeven.

In allen gevalle is de verwantschap met Haggaï de aanleiding. Beiden hebben gewerkt voor den herbouw des tempels, beiden spreken over Zerubbabel en Jozua. De verwachtingen van Haggaï hebben gevolg gehad. Zerubbabel en Jozua zijn er in geslaagd, door hem aangespoord den tempel onder Darius' regeering te voltooien.

Het is een geenszins onwaarschijnlijke veronderstelling, dat de opwekkingen van Zacharia, die minder gevolg hadden, dan die van zijn navolger, door lateren in den tijd zijn geplaatst, waarin de tempel werkelijk herbouwd is. De verwantschap tusschen de beide profetieën maakte deze verplaatsing terstond geloofwaardig, en deed haar voor de hand liggen. De gezichten waarin Zacharia sprak mogen voor zijn tijdgenooten volkomen duidelijk geweest zijn, de historiekennis was destijds niet groot genoeg dat de ingewikkelde inkleeding der feiten eene verplaatsing verhinderde. Evenals bij Nahum, Joël, Jona, Obadja, Habakuk en Maleachi een behoorlijk gedateerd opschrift niet aanwezig is, kan dit ook aan de gezichten van

Zacharia hebben ontbroken, zoodat er aan de toevoeging van een nader datum niets in den weg stond. Wanneer de inhoud van de profetie duidelijk voor een vroegeren tijd spreekt, dan acht ik onder deze omstandigheden de dateering der profetieën niet gewichtig genoeg om daar tegen te kunnen opwegen. We zullen straks nog een getuigenis ontmoeten, dat voor deze beschouwing der opschriften pleit, doch dat hier ter wille van de orde nog niet vermeld kan worden.

Tot dusverre sprak ik nog niet van den overigen inhoud der profetieën. Doorloopen wij die dus thans, om te zien of zij zich tegen de waarschijnlijkheid mijner hypothese verzetten. 1 : 2—6 is een vermaning tot bekeering van algemeenen aard, die om deze reden als inleiding dienst doet. Gij hebt gezien hoe slecht het uwen vaderen vergaan is, bekeert u dus tot Jahwe. Dit stuk kan zoowel vroeger als later geplaatst worden.

Over 1 : 7 tot 3 : 1 is boven gehandeld. Hoofdst. 3 brengt ons een gezicht dat betrekking heeft op het herstel van het priesterlijk aanzien. Zacharia ziet Jozua, den kohen haggadol, voor Jahwe staan. Hij denkt zich het tooneel als een rechtshandel, want de aanklagende partij (hassatan) staat gereed om hem bij Jahwe te beschuldigen. Doch Jahwe bestraft den aanklager en heeft medelijden. Deze is een brandhout, dat uit het vuur gered is, zegt hij van Jozua. Geeft hem nieuwe, reine kleederen in plaats van de vuile, die hij draagt, beveelt hij hierop. Als dit geschied is, zegt de engel van Jahwe tot Jozua: „Indien gij mijne wegen zult houden en mijnen dienst zult waarnemen, zult gij mijn huis richten en mijne voorhoven bewaren, dan zal ik u wegen geven tusschen hen die hier staan".

Het komt mij voor dat dit alles beter zin geeft in 540 dan in 520. Blijkens de woorden van den engel van Jahwe tot Jozua was de vereering van Jahwe op den achtergrond geraakt. De priesterschap is niet geacht, daarom verschijnt Jozua in vuile kleederen; zij is nalatig geweest, want er is reden haar aan te klagen; de dienst van Jahwe is niet waargenomen, want Jahwe belooft Jozua heil als hij zal zorgen dat de dienst weder waargenomen wordt.

De oorzaak van Zacharia's gezicht is natuurlijk dat er naar zijne meening betere tijden staan aan te breken. Wij merkten reeds op dat dit beter past in de jaren vóór Babels val dan

onder Darius. Bij de oude beschouwing, dat de Gola onder Cyrus terugkwam past dit gezicht geheel en al niet in Darius' tijd; daar wij niet kunnen aannemen, dat de uit geloof teruggekeerde Joden den dienst van Jahwe zoo zullen hebben verwaarloosd als dit gezicht onderstelt. Zij mogen den tempel niet hebben kunnen herbouwen, wegens de vijandige houding der naburen, aan Jahwe hebben zij in ieder geval geofferd. De aanklacht voor Jahwe schijnt daar dus kwalijk gegrond.

Doch ook bij de nieuwe beschouwing schijnt mij het diep verval der priesterschap beter in 540 te plaatsen dan later. Dat Babels val in Juda geen opflikkering van hoop en leven en dientengevolge ook van Jahwevereering ten gevolge zou hebben gehad, is al zeer onwaarschijnlijk. We kunnen niet aannemen dat alleen in Babel met een hoopvol hart gelet werd op de gebeurtenissen des tijds. Zou Haggaï zich niet scherper hebben uitgelaten, wanneer de vereering van Jahwe zóo vervallen was, als Zach. 3 dit schildert? Hij ergert zich echter alleen daarover, dat Jahwe geen waardig huis bezit en verbindt den tegenspoed die de Joden treft met het nalaten van den tempelbouw, doch niet met het verwaarloozen van den dienst van Jahwe. Om deze redenen acht ik deze profetie in 540 beter op haar plaats dan in Darius' tweede jaar.

Wij komen nu tot een buitengewoon moeilijk gedeelte van Zacharia. De tekst is m. i. wanhopig verward, er zijn stukken van weg, de overschrijvers hebben bovendien slecht afafgeschreven, en de voorstellingen zelve zijn niet terstond doorzichtig.

3:8 sluit schijnbaar aan bij het voorgaande, doch behandelt werkelijk een ander thema. „Luister gij, Jozua, en de gezellen die bij u zijn, want zij zijn de getuigen van het wonderteeken (letterl. want mannen van het wonderteeken zijn zij), ik doe mijn knecht den Spruit komen (v. 9), zie (hier is) de steen, dien ik voor Jozua geplaatst heb; op één steen zijn 7 oogenparen, die ik zelf daarop graveer, spreekt Jahwe, ook neem ik de schuld van dit land op één dag weg (v. 10). Te dien dage zal de een den ander tot den wijnstok en onder den vijgenboom uitnoodigen. Hoofdst. 4 beschrijft daarop een nieuw gezicht. De profeet ziet een gouden kandelaar en een oliebekken daarboven. Aan dien kandelaar zijn 7 lampen,

die door 7 armen gevoed worden. Aan iedere zijde van dien kandelaar staat een olijfboom. Zacharia vraagt den engel om opheldering en deze zegt (vs. 6): Dit is het woord van Jahwe tot Zerubbabel, niet door kracht en niet door geweld maar door mijnen geest, zegt Jahwe. (vs. 7). Wie zijt gij, groote berg? Voor Zerubbabel zult gij tot een vlak veld zijn, hij zal den gevelsteen te voorschijn brengen. Uitroepingen: genade, genade zij hem.

(Vs. 8) Het woord van Jahwe kwam tot mij zeggende (vs. 9): De handen van Zerubbabel hebben dit huis gegrond en zijne handen zullen het voltooien, opdat gij weet dat Jahwe mij tot u gezonden heeft. (vs. 10) Want wie versmaadt den dag der kleine dingen; zij zullen zich verheugen als zij het dieplood in de handen Zerubbabels zien zullen, deze 7 zijn de oogen van Jahwe, die over het gansche land gaan. In vs. 11 vraagt de profeet dan naar de twee olijftakken die naast den kandelaar stonden; in vs. 12 vraagt hij: wat zijn die twee olijftakjes die in de twee gouden buizen zijn, die van zich gieten . . . . . . (Tekst corrupt).

De engel antwoordt hem (vs. 14): dit zijn de twee gezalfden, die bij den heer der gansche aarde staan.

Wij zien, dat de tekst zeer verward is, en meer dan eens onderbroken wordt. Bij 4 : 6 is de zaak eenvoudig. De woorden: „uitroepen, genade, genade zij hem" staan aan het einde van een haftara. Het is dus duidelijk, dat een afschrijver hier de woorden in den tekst heeft opgenomen, die in een handschrift waren bijgeschreven om aan te duiden, dat de gemeente na voorlezing van deze haftara moest roepen „genade, genade zij hem".

Verder merken we op, dat de uitlegging van het gezicht met den kandelaar gedeeltelijk ontbreekt en bij vergissing of met opzet vervangen is door de verzen 5—10 die met het geheele gezicht niets te maken hebben. Vs. 11 neemt den draad weder op, doch spreekt alleen van de olijftakken, de explicatie van den kandelaar is dus zoek. Vs. 12 geeft een bijzonderheid die ons geheel onbekend is. Van de buisjes die olie (?) gieten lezen wij in den aanvang van hoofdstuk 4 niets. Ook dit détail kan tot den oorspronkelijken tekst behoord hebben; anders begrijpen wij tenminste niet waar vs. 12 vandaan komt.

Wij merken op dat er tusschen 3 : 8—10 en 4 : 6, 7, 10 samenhang bestaat. De aaneenvoeging dezer stukken geeft geen goeden zin, ook hier zijn dus weer verzen verloren gegaan en andere door omwerking onkenbaar gemaakt. Wel reden dus voor de verzuchting dat de tekst wanhopig corrupt is.

Wat wij nog uit het eerste gedeelte (3 : 8—10 en 4 : 7, 10) kunnen opmaken leert ons dat wij met eene profetie over den aanstaanden herbouw des tempels te doen hebben. Wij hebben geen andere reden deze verzen bij elkander te voegen als deze, dat er in beide deelen van een steen sprake is, die een teeken van den herbouw des tempels schijnt te zijn en als zoodanig ook een voorteeken van den tijd waarin de Spruit zal komen. 4 : 6, 7 reken ik tot dit gedeelte, omdat de aanhef van vs. 6 „dit is het woord van Jahwe tot Zerubbabel" niet aansluit bij vs. 5 waar opheldering gevraagd is over den kandelaar, en omdat er in vs. 7 sprake is van den gevelsteen, die Zerubbabel zal vinden. Dat er van den tempelbouw sprake is blijkt uit 4 : 7, uit den grooten berg die voor Zerubbabel tot een vlak veld zal worden. Men vat dit doorgaans op als eene figuurlijke uitdrukking en neemt aan dat een berg van bezwaren bedoeld is. Dit is echter wel in overeenstemming met het spraakgebruik van den tegenwoordigen tijd, maar sluit niet goed met de verklaring in vs. 7b dat Zerubbabel den gevelsteen te voorschijn zal brengen.

Wij krijgen een goeden zin wanneer wij denken aan den tempelberg. De tempel van Salomo was een machtig bouwwerk; sinds de verwoesting in 586 lagen dus op de plaats waar hij gestaan had kolossale ruïnen. Wilde men met den herbouw een aanvang maken, dan was het noodig deze ruïnen zooveel mogelijk op te ruimen om zoodoende ruim baan te maken voor de nieuwe werkzaamheden. Met de gebrekkige hulpmiddelen van dien tijd was dit op zich zelf reeds een zwaar en omvangrijk werk. De profeet voorspelt echter dat het Zerubbabel voorspoedig zal gaan als hij het onderneemt, dat de berg voor hem spoedig als een vlak veld zal zijn, en dat hij den gevelsteen van den ouden tempel (waaraan men blijkbaar veel gewicht toekent) uit de ruïnen zal opdelven.

Vs. 8 en 9 verbreken het verband, zooals reeds blijkt uit den nieuwen aanhef die vs. 8 ons geeft: „En het woord van

Jahwe kwam tot mij". Terwijl wij in vs. 7 nog naar de ruïnenhoopen van den tempelberg verwezen werden, vernemen wij hier dat de tempel reeds gegrondvest is.

Vs. 10 slaat, blijkens de 7 oogen van Jahwe, terug op 3 : 9, waar van den steen met 7 oogen sprake was, die voor Jozua een teeken van het naderend heil zoude zijn.

Hoe het verband oorspronkelijk was kunnen wij niet meer bepalen. In 3 : 8, 9 schijnt het teeken aan Jozua te worden uitgelegd en in hoofdstuk 4 is van dezen geen sprake. Wij mogen, dunkt mij, met eenige waarschijnlijkheid aannemen dat de toedracht der zaak aldus is. Er is, waarschijnlijk in de ruïnen van den tempel een steen gevonden met zeven oogen daarop gegraveerd. De profeet beschouwt dit als een teeken en heeft, scherpzinnig als hij is, spoedig eene uitlegging van dit teeken gevonden. Hij voelt zelf dat het teeken niet zoo heel veel bijzonders is, maar zegt dat men ook de kleine verschijnselen moet waardeeren. Hij legt het dan uit als een teeken van den tempelbouw en van komende betere tijden. Hoe hij dit gedaan heeft, kunnen wij uit den verwarden tekst niet meer opmaken, wij zien nog, dat hij de 7 oogen als de oogen van Jahwe duidde.

Anderen verbinden 10^b^ met 6^a^ en laten de 7 lampen als Jahwe's oogen gelden, doch erkennen op deze wijze geen sluitende verklaring van het gezicht te kunnen geven.

De verzen 8 en 9 bevatten de verklaring, dat de tempel door Zerubbabel gegrondvest is en zijn in dit opzicht in overeenstemming met het opschrift der "Gezichten" in 1 : 7, waar ons geleerd wordt dat deze dateeren van den 24sten der 11de maand van Darius tweede jaar. De profeet Haggaï deelt ons mede dat de werkzaamheden aan den tempel begonnen in de 6de maand van dit jaar. In drie maanden was men met de opruiming der ruïnen zoover gevorderd, dat op den 24sten der 9de maand tot de grondvesting kon worden overgegaan. Op den 24sten der 11de maand was men dus reeds twee maanden aan het bouwen. Wanneer vers 8 en 9 dezen bouw duidelijk onderstellen, dan is hiermede dus de meening onmogelijk gemaakt dat deze gezichten uit ongeveer 540 zouden dateeren.

Wanneer wij nader toezien blijken deze verzen echter zeer verdacht te zijn. Wij merkten reeds op dat zij het verband

verbreken, en een nieuwen aanhef brengen, die volstrekt niet past. Deze aanhef van vs. 8 strekt alleen om vs. 9 in te leiden, want 10 staat reeds weder op zich en vs. 11 behoort bij het gezicht van den kandelaar. Wanneer mijne opvatting van vs. 7 de juiste is en daar de ruïnenmassa's op den tempelberg bedoeld worden, dan sluit dat de grondvesting uit, daar het voor de grondvesting noodig is dat het terrein tot den bouw geëffend is. Men kan vs. 7 weliswaar ook zeer goed als tegenwoordig en niet als toekomstig opvatten, en vertalen: „wie zijt gij groote berg, voor Z. zijt gij als een vlak veld en hij bracht den gevelsteen te voorschijn". Deze steen zou dan dezelfde 7-oogige steen kunnen zijn van 3 : 9 en 4 : 10. Doch ook dan blijft het bezwaar, dat wij ons in vs. 7 nog vóor het tijdstip der grondvesting bevinden, dat volgens vs. 9 reeds verleden is. Afdoend bezwaar tegen de juiste plaatsing van deze verzen is echter daarin gelegen, dat blijkens andere plaatsen uit deze „Gezichten" de tempel nog gebouwd moet worden. Letten wij slechts op het Gezicht dat ons in 6 : 9—15 bewaard is.

Er zijn mannen uit Babel gekomen met geschenken ten voordeele van den herbouw des tempels bestemd. Het goud en zilver, dat zij gebracht hebben wordt echter niet voor dat doel gebruikt, doch tot kronen verwerkt. Jozua moet er een van opzetten, ook de mannen die het geld brachten zullen later zulk een kroon tot een gedachtenis in den tempel van Jahwe mogen dragen. Dit bevreemdt ons. Wanneer men op het punt was met den tempelbouw te beginnen of er reeds mede bezig was, dan kon dit geld nuttiger gebruikt zijn. Wij schijnen dus te mogen onderstellen dat men er vooreerst nog niet aan kon denken met den bouw te beginnen. Dat deze onderstelling gerechtvaardigd is blijkt uit de verzen 12, 13 en 15. Als Jozua de kroon heeft opgezet, moet de profeet tot hem spreken: „Zoo zegt Jahwe, zie een man, Spruit genaamd, (komt) en zal in zijne plaats optreden (letterl. uit zijne plaats zal hij ontspruiten) en den tempel van Jahwe bouwen. Deze zal den tempel van Jahwe bouwen, hij zal dit sieraad dragen en heerschen op zijnen troon etc." En vs. 15 zegt: Die ver zijn zullen komen om aan den tempel van Jahwe te bouwen.

Wanneer men de woorden „uit zijne plaats zal hij ontspruiten" onzijdig opvat (zal het ontspruiten) en aanneemt dat de profeet heeft willen zeggen, onder hem zal gras groeien, zooals Hitzig-Steiner doen, dan veroordeelt reeds het dwaze van het beeld de vertaling. Bovendien bestaat hier tusschen צמח en יצמח een nauw verband. Het werkw. toch moet hier verklaren waarom de Messias „Spruit" genoemd wordt en dit komt bij het „gras groeien" niet tot zijn recht.

Ik geloof het eene onmogelijkheid te moeten noemen om aan te nemen, dat deze verzen kunnen gesproken zijn, toen Jozua reeds bezig was met den tempel te bouwen. Moge men vs. 15 nog eenigszins met de reeds aangevangen werkzaamheden in verband kunnen brengen, bij vs. 12 en 13 gaat dit niet. Als Jozua zelf reeds 2 maanden aan het bouwen is, kan de profeet hem niet komen mededeelen: eens zal iemand op uw plaats zitten, die den tempel zal herbouwen. Blijkt ons dus duidelijk dat door 6 : 12 en 13 de onjuistheid van het opschrift in 1 : 7 bewezen wordt en dat de profeet het tijdstip van den tempelbouw nog als toekomstig tegemoet ziet, dan zijn hiermede ook 4 : 8 en 9 geoordeeld. Deze woorden moeten *jonger* zijn dan 6 : 12, 13. Zoo zij werkelijk een gevleugeld woord van Zacharia behelzen, dan bewijst hunne vereeniging onder één opschrift met 7 : 12, 13, dat dit opschrift eene fictie is en op historische juistheid geen aanspraak kan maken.

In het gezicht van den kandelaar is deze natuurlijk niet het symbool van den geest Gods, zooals men wel beweerd heeft, doch eenvoudig in verband te brengen met het tempelsieraad, den zevenarmigen luchter. Deze kandelaar zal weder branden; m. a. w. de herstelling van den tempeldienst wordt ook tegemoet gezien. De twee olijftakken zijn Zerubbabel en Jozua, door wier toedoen dit alles moet plaats hebben. Ik kan ook de gedachte niet van mij weren, dat het oliebekken, dat den kandelaar moet voeden en dat גלה genoemd wordt, eene toespeling is op de hulp, die de Gola (גֹּלָה) bij dat alles zal verleenen. Wij weten immers dat Zacharia hulp van de Gola verwachtte (6 : 15) en de woordspeling is zoo doorzichtig en goed passend, dat het wel wonder zoude zijn, wanneer de profeet haar niet bedoeld had.

Wanneer wij vragen of wij dergelijke verwachtingen in 540 kunnen plaatsen, dan geloof ik dat wij hierop zonder bezwaar toestemmend kunnen antwoorden. Waarom zouden de Judeesche Joden niet evengoed gehoopt hebben als de Babylonische?

Ook kunnen de mannen, die volgens 6 : 10 uit Babel gekomen waren, beter in 540, in den tijd van verwarring en onder Nabuna'ids slechte regeering, gekomen zijn, dan tijdens Nidintu-Bel.

De gezichten van hoofdst. 5 hebben zuiver zedelijke strekking. Zij zijn tegen de oneerlijkheid (diefstal en valsche maten en gewichten) gericht en kunnen in elken tijd geplaatst worden.

De capita 7 en 8 die nu volgen worden door een afzonderlijk opschrift van het vorige gescheiden. Hun karakter is dan ook een gansch ander. De reeks Gezichten is ten einde en een geheel anderen toon wordt aangeslagen. Ik kan niet ontkennen dat het mij zeer waarschijnlijk voorkomt, dat deze profetieën eenvoudig op Zacharia's naam gezet zijn door hem die den bundel 1—8 verzameld heeft. Dat er een dergelijke verzamelaar en bewerker geweest is blijkt al uit de kleine profetie in 1 : 1—6, die eigenlijk niets zegt, en met voordacht als een soort inleiding voorop is gezet. Het gaat echter niet aan een algemeenen indruk als argument aan te voeren en daar dezelfde mensch zich op verschillenden tijd op verschillende manier kan uiten, onderwerp ik mij aan de traditie.

Deze profetieën zouden twee jaar later gesproken zijn dan de vorige. Dat zij jonger zijn dan de Gezichten blijkt daaruit, dat op twee plaatsen de herbouw des tempels ondersteld wordt.

7 : 2 lezen wij: Men zond naar het huis Gods (Beth-El) Šareṣer en Regem-Melek en gevolg om Jahwe te smeeken. In vs. 3 worden dan de priesters die tot het huis van Jahwe behooren aangesproken en de profeten, en hun en het gansche volk wordt verweten, dat de vasten ter herdenking van Jeruzalems val, niet behoorlijk gehouden worden. In hoofdst. 8 worden juichkreten aangeheven, wijl Jahwe weder in Jeruzalem woont. Zoo zegt Jahwe, heet het vs. 9 „Sterkt uwe handen, gij die in deze dagen deze woorden uit den mond der profeten hoort, welke er waren op den dag als het huis van Jahwe, de tempel, ten herbouw gegrondvest werd".

Wat de laatste plaats aangaat zou men m.i. gegronden twijfel

kunnen koesteren aan de echtheid van vs. 9b. De menschen moeten zich gelukkig rekenen dat zij in deze dagen woorden hooren van de profeten, die reeds twee jaar geleden gesproken hebben, bij de grondvesting des tempels. Dit klinkt toch zonderling. Wanneer vs. 9b niet tot den tekst behoort is alles duidelijk. Jahwe is tot Sion teruggekeerd! Verheugt u over de gelukkige profetieën, die gij nu in deze dagen hoort, denkt eens welk een ellende wij vóor deze dagen geleden hebben, doch nu doen zich verschijnselen voor die bewijzen dat betere tijden komen (vs. 9—11). In dit verband is 9b met zijn „die waren op den dag dat de tempel gegrondvest werd" bepaald storend, en heeft allen schijn van een glosse, waardoor een later lezer aangaf welke z. i. de profe*ten* waren, die hier plotseling in het meervoud uit de lucht komen vallen. Dat het vers overgewerkt is blijkt wel uit de dubbele uitdrukkingen voor den tempel („huis van Jahwe" en „hahekal") die terstond na elkander gebruikt worden. Men voere niet aan, dat de lezing van de Gr. en Syr. vertt., die *sinds* den dag, in plaats van *op* den dag lezen, te verkiezen is, want dit is blijkbaar eene verandering om aan den tekst een beteren zin te geven. Ook bevat vs. 9a geenszins eene toespeling op den tempelbouw, in de woorden „sterk uwe handen", want deze uitdrukking is een alledaagsche beeldspraak voor „heb moed".

Hoewel ik dus geloof dat ik recht heb, deze woorden uit den tekst te verwijderen, is mij dit toch voor het tegenwoordige onverschillig, daar het vers zich m. i. ook zooals het nu is met mijne hypothese in overeenstemming laat brengen, evenals de vermelding van den tempel in 7 : 2, 3 en 4 : 9.

Ik geloof namelijk dat de tegenwoordige critiek te ver gaat wanneer zij wil ontkennen dat er onder Cyrus pogingen hebben plaats gehad om den tempel te herstellen.

Zooals men weet geeft het boek Ezra ons de voorstelling dat de tempel, na bekomen verlof van Cyrus, door de Gola onder Cyrus' regeering gegrondvest werd; kort daarna noodzaakten de vijandige naburen de Joden echter den bouw te staken. Eerst in het tweede jaar van Darius werd het werk weder opgevat en na zes jaren voltooid. Volgens de meening van Schrader, Kuenen, Stade en Kosters (zie Kosters l. c. blz. 5 vgg. Kuenen Hc. O. § 35 Aanm. 2) is deze grondvesting

onhistorisch en wel daarom, dat, volgens het geloofwaardig getuigenis van Haggaï 2 : 18, de grondslag gelegd is op den 24sten van de 9de maand van Darius' 2de jaar. Was dit onder Cyrus reeds geschied, dan was het onder Haggaï niet meer noodig. Daarbij komt dat, naar Kuenens meening (De chronologie van het Perz. tijdv. zie S. 222 van Budde's vertalingen) de oud-testam. berichtgevers het er zelf over oneens zijn. Het zou mij te ver voeren hier deze gansche quaestie in den breede te behandelen, en na het overzicht van prof. Kosters schijnt groote uitweiding noodeloos. Ik geef gaarne toe dat er van al het schoons dat ons in Ezra 1—3 wordt medegedeeld niet veel overblijft; noch het edict van Cyrus, en de ballingenstoet onder Zerubbabel en Jozua, noch de brandoffers en Levieten en beurtzangen bij de grondlegging in Ezra 3 kunnen voor het oog van den criticus bestaan. Doch dat de geheele geschiedenis fictie zou zijn, mogen wij ook niet aannemen. Zij is opgesmukt, te schoon en gunstig voorgesteld, maar zij heeft toch een achtergrond waarop dat alles geborduurd is. Wanneer het waar is, wat prof. Kosters als grondslag van zijn betoog aangaande het herstel van Israël moet aannemen, dat wij ons Juda tijdens het tijdperk der Babylonische ballingschap verkeerd denken door het ons voor te stellen als van Joodsche bewoners bijkans geheel ontbloot, alleen bevolkt door een bijkans onkenbaar overschot van de vroegere natie, dat gereed is met alle winden te draaien, wanneer wij ook in die tijden in Juda een bevolking moeten onderstellen, die wel zeer gedecimeerd was, maar zich toch nog Irsaëliet voelde, dan is er niets wat ons verbiedt om te gissen dat deze bevolking door hoop en vertrouwen zich er toe heeft laten brengen pogingen in het werk te stellen om den tempel te herstellen, toen de tijdsomstandigheden gunstig schenen, en dan kan die bevolking evengoed, ja beter, omstreeks 540 dan in 520 daarmede begonnen zijn.

De tijdsomstandigheden waren niet ongunstig. De oude overheerschers waren zelf overwonnen. Aan die overwinning waren eenige jaren voorafgegaan, waarin het slechte bestuur ruimschoots gelegenheid gaf om te arbeiden ten gunste van den Jahwedienst, zonder dat men bevreesd behoefde te zijn, dat het eens gevreesde, nu schijnbaar machtelooze Babel de po-

gingen zou bestraffen. De nieuwe overheerscher kwam, en al mag het waar zijn, dat hij den Joden geen edict heeft gegeven als ons in Ezra 1 wordt medegedeeld, al zal onder zijn bestuur niet zulk een stoet ballingen Babylonië verlaten als Ezra ons wil mededeelen, toch laat het zich niet tegenspreken dat hij buitengewoon mild is opgetreden en juist in godsdienstig opzicht de verdraagzaamheid zelf was. De Cyruscylinder die ons hiervan verhaalt, moge zich, voor zoover wij uit den geschonden tekst kunnen besluiten, tot het vermelden van feiten uit Babylonië bepalen, hij teekent ons toch den vorst als een verdraagzaam koning. Hij beijvert zich de wanorde, die Nabuna'id ook op godsdienstig gebied had aangericht weder te herstellen; de goden die deze naar Babel gesleept had geeft hij aan hunne tempels weder en brengt deze in goede orde, elders draagt hij er zorg voor, dat wat verwoest is hersteld wordt en dat de goden in verschillende steden, noordelijk van Babel, hunne eereplaats weder bekomen; hij zorgde er voor dat ieder weder naar de streek zijner inwoning terug kon keeren en toonde zich geen despotisch overwinnaar. Waarom kan onder zulk een heerscher in het verre Jeruzalem geen poging tot herbouw van den tempel gedaan zijn.

De dubbele grondlegging is allerminst een bezwaar. Bij den opbouw toch kon van een grondlegging in den eigenlijken zin des woords geen sprake zijn. De kolossale bovenbouw van den Salomonischen tempel moge in 586 verwoest zijn, de in de rots aangebrachte fundamenten bleven toch op hunne plaats. Wanneer men dus slechts de ruïnen had verwijderd, kon men er over denken om, na de noodige herstellingen weer te hebben aangebracht, de grondlegging te ondernemen, d. w. z. den eersten steen te leggen van den nieuwen bovenbouw die op de oude grondvesten zou verrijzen. Wanneer dit niet zoo was, zoude men onder Darius het gebouw nooit in zoo korten tijd gereed hebben gekregen. Verondersteld dat dit ondernomen is terwijl Babel op het punt stond te vallen of reeds gevallen was, dan is de reden die Ezra ons opgeeft voor de staking van den bouw te natuurlijk om onwaar te zijn. Juda's naburen deden wat zij konden om het werk te beletten en slaagden er in de Joden te noodzaken van den bouw af te zien. Bijzonderheden van dit alles weten wij niet. Als Ezra vertelt,

dat zij gaarne mede wilde bouwen en, na ontvangen weigering, uit wraakzucht belemmerend optraden, dan kan dit zeer goed ad majorem Dei gloriam zijn uitgedacht. De beweegreden kan ons onverschillig zijn. Wij doen echter stellig verkeerd wanneer wij denken dat dat alles met woorden is afgedaan; de niet-joodsche bevolking heeft zeker krachtig ingegrepen en juist om deze reden is het noodig geweest later nog eens den eersten steen tot den opbouw der muren te leggen. Wij hebben toch geen enkele reden om aan te nemen dat de tegenstanders zoo vriendelijk waren den bouw juist zoo te laten, als hij was toen de Joden door de overmacht gedrongen het werk moesten staken; zij zullen zich wel beijverd hebben omver te werpen wat reeds stond; daarom moest onder Darius nog eens opnieuw begonnen worden, en daarom legde men ook toen, als het ware om de geledene nederlaag te vergeten, nogmaals den eersten steen tot den bouw.

Dit verloop heeft niets onnatuurlijks en heeft dit voor dat het een geschiedkundigen kern veronderstelt, die aan de voorstellingen van Ezra ten grondslag ligt. Wanneer Ezra zuiver fictie gaf, waarom zou hij dan den smaad der Joden gefingeerd hebben?

Ik zie er dus geen bezwaar in om Zacharia 7 in de dagen van deze eerste pogingen tot tempelbouw te plaatsen.

Waar alzoo eenerzijds de achtergrond van enkele Gezichten en Zach. 6 : 12 en 13 ons dringen om een ander datum voor de profetieën aan te nemen als ons in de opschriften wordt gegeven en andererzijds de overige inhoud van het boek zich niet verzet tegen de dateering, die wij op grond van die Gezichten meenden te mogen aannemen, daar schijnt ons gevoelen door geen bezwaren meer gedrukt.

Het is zeker iets zeldzaams dat een criticus meent dat een boek ouder is dan het voorgeeft te zijn, doch ook dit zeldzaam geval zal men moeten aanvaarden, wanneer het boek er beter verstaanbaar door mocht worden.

Strassburg i. E. Augustus 1894. B. D. Eerdmans.

NASCHRIFT.

Sinds ik het bovenstaande schreef plaatste Dr. Elhorst in dit Tijdschrift eene bestrijding van prof. Kosters' boek. Hij komt daarbij ook op mijn gebied. Daar ik mijn artikel niet gaarne reeds bij het verschijnen verouderd zag, wensch ik daaruit dat wat op Zacharia betrekking heeft kortelijk te bespreken. Elhorst meent dat ten tijde van Haggaï en Zacharia eene ballingenschaar te Jeruzalem was teruggekeerd. Deze was onder Cyrus *niet* uit Babel, doch uit Palestijnsche steden gekomen. Deze lieden begonnen den tempel te herbouwen, werden hierin door niet-Joden tegengewerkt en bereikten eerst onder Darius II hun doel. Ezra 3 is voor hem geloofwaardig en verklaart Haggaï en Zacharia. Hoe het met die verklaring staat blijke uit het volgende.

Zach. 8 : 9 zegt de profeet: Weest sterk gij, die in deze dagen deze woorden hoort uit den mond der profeten, welke er waren op den dag van de grondvesting des tempels. Dit vat Dr. Elhorst aldus op. Thans spreken de profeten blijde woorden (v. 1—8), naar het verleden wordt verwezen om te toonen dat zij mannen van beproefde geloofwaardigheid zijn. Bij de tempelgrondvesting toch zouden zij sombere profetieën hebben doen hooren, en deze waren uitgekomen. Het vers wordt ons „volkomen helder" door Ezra 3 : 13. Nu lezen wij Ezra 3 : 12, 13, dat op den dag der tempelgrondvesting vele ouden van dagen herinnerd werden aan de pracht en de heerlijkheid van den verwoesten tempel. Door die herinnering aan vergaan geluk werden zij droef bewogen en weenden. Hunne droefheid werd echter overstemd door de vreugde des volks. Men zou niet licht raden dat Elhorst in deze woorden de verklaring van Zach. 8 : 9 ziet. Hoewel 3 : 12 uitdrukkelijk zegt dat het de herinnering was die tot droefheid bewoog, wil hij hier blijkbaar eene toespeling vinden op sombere profetieën van profeten, die niet eens genoemd worden! Is dit meer dan onwaarschijnlijke fantazie? Niet alleen weerspreekt Ezra 3 : 13 Elhorst's opvatting, doch het druischt ook tegen alle waar-

schijnlijkheid in te onderstellen dat profeten op zulk een dag sombere voorspellingen zouden uiten. Ik leg geen nadruk op mijn gevoelen dat v. 9b glosse is, daar ik dit niet bewijzen kan, doch als deze woorden op dergelijke wijze hun verklaring moeten vinden dan is dit zeker een argument voor hun jongeren oorsprong.

De klacht van Zach. 1 : 12 sluit reeds gebrachte redding niet uit, meent Elhorst, daar zij ook nog geslaakt wordt in Ezra 9 : 5—16. Ik lees echter in Ezra's gebed niets wat ook maar eenigszins overeenkomt met de woorden van Zach. 1 : 12: „Jahwe hoe lang zult gij u niet erbarmen over Jeruzalem, waarop gij nu reeds 70 jaar toornt". Ezra gedenkt de genadedaden van Jahwe, het herstel van tempel en muur en weent over de verzwagering die er tusschen Joden en vreemden bestaat. Hij drukt zijn vrees uit dat Jahwe hierdoor weder tot toorn opgewekt *zal* worden. Wij lezen dus in Ezra 9 : 5—16 juist *het omgekeerde* van Zach. 1 : 12, doch hetzelfde geenszins.

Aan de opwekking tot vluchten uit het Noorden en uit Babel naar Sion (Zach. 2 : 5 vgg.) moet, volgens Elhorst, de vrijheid om terug te keeren ten grondslag liggen; want een *algemeene* vlucht is onmogelijk wanneer het verlof om terug te keeren ontbrak. De gevluchten zouden in Sion slecht geborgen zijn, want de arm van Babel reikte tot in Sion. Dit laatste is historisch onjuist. Ik beweerde boven dat deze opwekking zich beter ± 540 laat verstaan dan in 520, doch ook in 520 reikte de arm van Babel niet meer tot in Sion. Babel had toen genoeg met zich zelf te doen.

Bij Zach. 6 : 15 loopt Dr. Elhorst natuurlijk vast. Hij vindt de voorspelling dat men van ver zal komen om aan den tempel te bouwen „eenigszins vreemd", en tracht zich te redden door eene vrije vertaling: „En die (nog) verre zijn zullen komen om aan den tempel van Jahwe te bouwen". Op zijn standpunt moet hij hiermede bedoelen: er zijn nu al velen teruggekeerd maar ook die *thans nog* verre zijn zullen komen om te helpen bouwen. Ik meen echter dat tot dit stilzwijgend inschuiven van „thans nog" geen grond aanwezig is. Het is poëzie, zegt Dr. E., zonder de juistheid van deze bewering te staven, die zeker geenszins gangbaar is. Ik heb Zacharia nooit tot de poëtische boeken hooren rekenen. Zeker is dat de tekst geen

aanleiding geeft tot Elhorst's opvatting, die iets in den tekst legt wat er niet staat.

Hoewel het strikt genomen niet tot mijn taak behoort kan ik toch niet nalaten op te merken dat Elhorst ten opzichte van Haggaï niet gelukkiger is in zijn verklaringen.

Bij Hag. 2 : 18 aanvaardt hij van Hoonackers vertaling van למן door „tot”. Dit verdedigt hij door te zeggen dat Deut. 4 : 32 למן zijns inziens door „tot” moet worden vertaald. Waarop dat inzien steunt wordt niet uiteengezet. Hij wijst er wel op dat למרחוק 2 Sam. 7 : 19 en 1 Kron. 17 : 17 door usque in longinquum moet worden overgezet, doch vergist zich wanneer hij meent hiermede een parallel aan te voeren. מרחוק is een adverbium, de praepositie מן is met het woord geheel saamgesmolten tot één begrip „verre”. Tot in verre tijden drukt men dus op dezelfde wijze door למרחוק uit, als dat men zegt לעולם. Daar nu het מן היום van Haggaï 2:18 geen bepaald afstandsbegrip in zich sluit, noch eenige andere adverbiale beteekenis heeft, gaat de vergelijking met למרחוק niet op.

Haggaï 1 : 9 zou „terwijl gij draaft elk voor zijn huis” naar Wellhausen beteekenen „während ihr euch beeilet ihre eigenen Häuser zu bauen”. „Deze ijver voor de inrichting hunner woningen is zeker het best te verklaren als wij denken aan kort geleden aangekomenen”, zegt Elhorst. Haggaï spreekt in 520. De ballingen zijn, volgens E., onder Cyrus teruggekeerd. Cyrus regeerde tot 530. Kan men van dezen in 520 soms zeggen dat zij *onlangs* zijn gearriveerd? En als zij in die periode van meer dan 10 jaren nog niet met de inrichting hunner huizen gereed waren, wat ter wereld hebben zij dan toch in dien tijd uitgevoerd? Die ballingen van Dr. Elhorst moeten er wel bijzonder op gesteld zijn geweest in Jeruzalem te wonen. Gedurende de geheele regeering van Kambyzes en van Gumatu, den Magiër, bleven zij daar zonder behoorlijk tehuis, en dat nog wel terwijl hunne oude woonplaatsen in de Palestijnsche steden, die zij verlieten, zoo dicht bij waren. Dr. Elhorst zegt met geen enkel woord dat hij andere ballingen bedoelt dan die onder Cyrus kwamen. Doch dan durf ik deze voorstelling zeer onwaarschijnlijk noemen.

Ik ben dus door de bestrijding van den heer Elhorst geens-

zins geschokt in het vertrouwen op het resultaat van prof. Kosters, dat Zacharia en Haggaï geene teruggekeerde Gola kennen en meen thans aangetoond te hebben dat van deze zijde aan eene verplaatsing van den tijd waarop Zacharia doelt geen zwarigheden in den weg staan.

Leipzig, Januari 1895. B. D. E.

BOEKBEOORDEELINGEN.

August Kayser's Theologie des Alten Testaments. Zweite Auflage, auf Grund der von Prof. D. Ed. Reuss besorgten ersten Ausgabe neu bearbeitet von Lic. Karl Marti (Strassburg, Friedrich Bull. 1894. Prijs 4 Mark).

Het is mij een groot genoegen, dit in menig opzicht voortreffelijk en voor velen zeer nuttig boek te mogen aankondigen. De lading zeilt onder verkeerde vlag. Immers, zij is noch theologie noch enkel bestaande uit hetgeen het O. T. geeft. De schrijver zelf is de eerste om dit toe te stemmen. Al laat hij zich, vreemd genoeg! bl. 261 de uitdrukking „alttestamentliche Theologie" als benaming voor zijn onderwerp ontvallen, hij geeft, gelijk hij bl. 3 zegt: eene „geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst." De verkeerde titel is bewaard omdat zijn boek eene tweede uitgave van Kayser's werk heet — „heet", niet is; want Marti schonk een nieuw boek, gelijk hij in zijn voorrede zelf zegt. Hij mocht, meende hij terecht, het oorspronkelijke niet onveranderd laten herdrukken: een zoo onverdroten werker als Kayser zou het op de hoogte van de latere onderzoekingen hebben gebracht en dientengevolge van het vroeger geschrevene weinig hebben laten staan.

Wij hebben reden Marti dankbaar te zijn voor zijn werk. Het is beknopt, duidelijk, op de hoogte van den tijd. Van de laatste onderzoekingen op het door hem behandeld gebied — tot van Hackmann's studiën over *Jezaja* toe — is vlijtig en verstandig gebruik gemaakt. Een belangrijke stap vooruit is, dat wij nu eindelijk eens het na-Kanonieke tijdvak mede be-

handeld vinden als deel van den Israëlietischen godsdienst; wel wat kort in vergelijking met de vorige tijdvakken, maar het voornaamste wordt toch besproken. Is het opschrift der afdeeling juist? Het luidt „Die Religion unter auswärtigen Einflüssen (bis zur Zerstörung des zweiten Tempels)". Maar, vragen wij, stond dan de godsdienst in de vorige tijdvakken minder bloot aan invloeden van buiten? Van Filo's richting mag het waar zijn, dat de Grieksche invloed zich daarin krachtig heeft doen gelden, maar het farizeïsme is door het verzet daartegen niet meer gevormd dan het profetisme door den strijd met den Tyrischen Baäl. Israëls godsdienst heeft altijd zeer sterk den aantrekkenden en den afstootenden invloed van het buitenland ondervonden — wat zeker meer te zijnen voordeele geweest is dan te zijnen nadeele. Maar wat ons onder het niet onberispelijk opschrift geboden wordt bevat veel goeds, en is het wat kort, Marti zelf verwijst naar Schürer ter aanvulling.

Bij mijn dank en lof voeg ik eenige aanmerkingen, wier juistheid, hoop ik, door den schrijver zal beaamd worden.

Vreemd is de wijze waarop betoogd wordt, dat de voorstelling van *Genesis*, hoe een oorspronkelijk monotheïsme is voortgeplant viâ Noach, Abraham enz. tot Mozes, de ware toedracht der zaak niet weergeeft. 't Is onbegrijpelijk, zegt M., dat van Noachs drie zonen slechts één, Sem, het voorvaderlijk monotheïsme heeft overgeleverd, en van Sems vijf zonen slechts éen, Abraham, en dan weder alleen Isaäk. Men kan de vraag niet beantwoorden: waarom steeds slechts die éene? — Is dit nu een ernstig argument? Zelfs als toegift mocht zulk eene bewijsvoering niet gegeven worden. Dit waarom? heeft geen zin.

Dat het gebruik ter heiliging zijne kleederen te wasschen niets anders zou zijn dan eene verbastering van naakt gaan (bl. 30), zal M. ons moeilijk kunnen doen gelooven. En past hierbij de aanhaling van 1 Sam. 19 : 24; Jez. 32 : 11; Micha 1 : 8? Beteekent „naakt" hier: zonder eenig kleedingstuk? en niet veeleer, evenals 2 Sam. 6 : 20 (verg. vs. 14); Job 22 : 6; Am. 2 : 16; Jez. 20 : 2; 58 : 7; Joh. 21 : 7; Jak. 2 : 15, zonder opperkleed? Naakt, geheel naakt, gaan is van oudsher den *βαρβαροισ* grooter ergernis geweest dan den Grieken.

Het gebruik het altaar met een dierenhuid waaraan de hoornen nog vastzitten te bekleeden wordt bl. 34 als Israëlie-

tisch vermeld. Geen bewijsplaats wordt er bij gegeven. Waar heeft M. dit gevonden? Dit vragen wij ook betreffende zijne bewering (bl. 39), dat het strooien van asch op het hoofd in rouw eigenlijk de asch moet verbeelden van den brandstapel waarop het lijk des afgestorvenen was verbrand. Is dan het verbranden van lijken bij Israël in gebruik geweest?

Bl. 30 wordt de vraag of het Molechoffer aan Jahwe gebracht werd onbeantwoord gelaten. Dat gaat niet aan. Daarvoor is zij te belangrijk.

Bl. 53 v. bespreekt M. de vraag: van waar het Jahwisme? Hij wijst de onderstelling van den Egyptischen en den Midianietischen oorsprong af, ook de meening dat het eene vinding van Mozes zou geweest zijn, en besluit: Dus blijft ons niets anders over dan de verklaring van J. en E., dat God zich aan Mozes geopenbaard heeft. — Hoe kan een denkend man als M. zich hierbij nederleggen? „God" is van alles de oorsprong, dus de verklaring van niets. Omdat wij den oorsprong van het Jahwisme niet kennen, moet het daarom uit den hemel gevallen zijn? Wat houdt dat niet langs natuurlijken weg ontstane Jahwisme dan wel in? Een naam, eene opvatting, eenige gebruiken? Wij kunnen immers een vooruitgang in het Jahwisme evenmin geheel verklaren als den zoogenaamden oorsprong? Hier speelt een quasi-godsdienstige overtuiging den schrijver parten, evenals in de aprioristische redeneeringen (bl. 56 regel 14 vv. en bl. 60 regel 8.

Bl. 111 regel 12 heeten de terafim een „Ahnenbild." Hierop wijst geen enkele plaats waar zulk een voorwerp vermeld wordt; ook niet 1 Sam. 19 : 11 vv.

Bl. 213 v. wordt bij de verklaring van den כרת voorbijgezien, dat eene Israëlietische wet niet in de eerste plaats eene van hooger hand den rechters opgelegde verordening was, en dus de vraag of „de uitroeiing" den kerkelijken ban dan wel de doodstraf of iets anders beoogde niet te pas komt. „Die mensch zal uitgeroeid worden" beteekent eenvoudig: zal het met zijn leven boeten — door Gods hand of door des menschen hand, dit blijft onbepaald. Dat sommige overtredingen waarop de כרת staat voor ons gevoel zulk eene zware straf niet verdienen, doet niet ter zake. De bedreiging dient om een verbod in te scherpen; maar een verstandig rechter voelde zich

daardoor niet verplicht om b.v. iemand die in de dagen van het ongezuurd brood iets gezuurds had gegeten ter dood te doen brengen. Tegenover ketterij kwam daarentegen het voorschrift aan een ijveraar zeer te stade.

Bl. 255 wordt in eene noot in vijf regels meegedeeld, welk het standpunt van Elihu in Job 32—37 is. Maar waarom dit zoo ter loops? Marti heeft het niet over de denkbeelden van het oorspronkelijk boek *Job*, maar over „Dogma und Glaube", en Elihu's woorden verdienen daarin evengoed eene eigen plaats als de rest van *Job*.

Bl. 266 heeten de Hasmoneeën niet van Ääronietische afkomst. Maar hoe was Matthatias dan priester? Neen; zij waren niet uit eene der adellijke, Sadokietische, familiën waaruit de hoogepriesters gewoonlijk stamden, maar zeer zeker Ääronieten. De grieve tegen hen was, dat het hoogepriesterschap een aanhangsel was van het koningschap en zij zeer wereldsche vorsten waren.

Bl. 279 noemt M. onbedacht de Messiasverwachting van den Griekschen tijd een „systeem". Dit was het noch in dien, noch in een vroegeren tijd.

Eene aanmerking van zeer wijde strekking knoop ik vast aan bl. 262 v. Daar worden de bronnen opgegeven voor onze kennis van het Jodendom in den Griekschen en den Romeinschen tijd; hierbij wordt weggelaten Josefus, die toch van groote beteekenis is als getuige voor hetgeen een ontwikkeld, godsdienstig, maar niet farizeeuwsch gezind Jood van de eerste eeuw na Chr. geloofde en dacht; en slechts ter loops wordt de Talmudische overlevering vermeld. Alleen op Pirkê aboth wordt met name gewezen. Maar dit tractaat is vooral van niet meer belang dan welk ander ook. Immers wij leeren uit Sabbath, Erubin enz. zoowel de zienswijze van Israëls toongevers in belangrijke stukken en de richting waarin zij hun volk stierden kennen als zijdelings den werkelijken toestand. En de beschrijving hiervan ontbreekt bij M.; trouwens, niet alleen in dit tijdvak. Laat mij één voorbeeld geven! Num. 19, waarin de bereiding van het wijwater verorderd wordt, is bl. 204 en 213 genoemd, meer niet; maar al had M. het hoofdstuk uitgeschreven, dit zou niet volstaan hebben. Immers de vraag is: hoe ging het in de werkelijkheid toe? Wanneer een Jood,

Jeruzalemmer of Galileër, moest gereinigd worden van de aanraking van een lijk — en de dood stond op nalatigheid te dezen, vs. 20 — hoe kwam hij dan aan wijwater, met de asch der roode koe bereid? De wet zegt hiervan geen letter; maar de zaak boezemt ons belang in, daar wij den feitelijken toestand willen kennen. Welnu, het tractaat *Para* geeft ons inlichtingen. En zoo in dozijnen zaken. Van dit alles geeft M. niets. Trouwens, hij is de eenige niet die ons hierbij in den steek laat.

Ten slotte nog éene opmerking, m. i. van groote beteekenis maar waarbij ik kort kan zijn, omdat ik haar Th. Tijdschr. 1893 bl. 640 vv. ook gemaakt heb op Smends *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*: de profeten worden te hoog gesteld ten koste van de priesters. Van de profetische opvatting van den godsdienst heet het bl. 194, dat volgens haar „alleen eene godsdienstige stemming uit innerlijke aandrift geboren voor echt gold". Waar heeft M. dit bij de profeten gevonden? Al wat schoon is heet bij hem profetisch: de Decaloog wordt een compendium genoemd van wat de profeten aanzagen voor de rechte godsvereering, en zal wel in de zevende eeuw, wellicht onder de leerlingen van Jezaja, opgesteld zijn (bl. 157, 167). Eéne vraag slechts tegenover deze goedkoope gissing! Waarin staat de opsteller van den Decaloog boven dien van het Bondsboek? Of is ook dit een voortbrengsel van profeten? Neen, bl. 93 heet het, terecht, priesterwerk. Bl. 194 f. wordt zeer juist *Deuteronomium* een priesterlijk boek genoemd; maar het wordt hier miskend ook wat zijn standpunt aangaat ten aanzien van den cultus, en wat het ergste is, de belijdenis van het monotheïsme in *Deuteronomium* heet bl. 141 en elders profetisch. Dit is onbillijk tegenover de priesters. Zeer eenzijdig is de bewering, bl. 142 v. o.: „Nur der prophetische Glaube kann der Boden sein aus dem die Erkenntniss Jahwe's als des einzigen Gottes hervorgegangen ist. Und zwar liegt es wiederum in nichts anderem als in der Ueberzeugung von dem sittlichen Wesen Jahwe's." De priesters hebben aan het eene, zoowel als aan het andere medegewerkt; en het opschrift van de vierde afdeeling, bl. 113, had moeten zijn, niet: „Die Religion der Propheten", maar: de denkbeelden der hoogstontwikkelden — d. w. z. niet: der profeten, maar: van eenige profeten, priesters en wis ook anderen, wijzen en vorsten.

Ziedaar eenige aanmerkingen, wier gewicht waarschijnlijk de geachte schrijver zelf niet miskennen zal. Maar ik mag niet eindigen dan mijn lof herhalend. Er is na Kuenen's *Godsdienst van Israël* geen boek verschenen dat zoo goed dit onderwerp behandelt en vooral voor den eerstbeginnende zoo leerzaam is als dat van Marti.

H. Oort.

La Pensée religieuse dans le Nouveau Testament; Etude de théologie biblique, par Georges Fulliquet, *Docteur ès sciences, Pasteur à Lyon.* Paris, Fischbacher, 1893.

De heer Fulliquet telt naar ik verneem nog geen zeven lustra. Zonder hem te kennen kunnen wij dus met zekerheid stellen, dat hij een zeer arbeidzaam man is; hij heeft immers in betrekkelijk weinige jaren zijne theologische studiën volbracht, den doctorstitel in de faculteit der natuurwetenschappen veroverd, als prediker naam genoeg gemaakt om in de belangrijke protestantsche gemeente te Lyon beroepen te worden, waar hij zich als een door velen gewilde voorganger handhaaft, en eindelijk verleden jaar nog een dik boek de wereld ingezonden, wat niet eens zijn eerste pennevrucht is.

Met allen eerbied voor zulke werkkracht, kan ik mij niet weerhouden, nadat ik het dikke boek ten einde toe gelezen heb, te vragen of de schrijver niet wat haastig er mee voor den dag kwam. Hij noemt zijn boek *Etude de théologie biblique;* dus moet dit werk ons iets verder brengen in de kennis van het N. T., eenig meer licht dan wij reeds bezaten werpen op de beteekenis welke behoort gegeven te worden aan de geschriften waaruit het bestaat; en zoo dit het geval niet mocht zijn, dan is de slotsom onafwijsbaar: hier hebben wij alweer een boek te veel.

Ik vrees de noodzakelijkheid niet te kunnen ontgaan die ontmoedigende slotsom als juist te beschouwen. Ik vraag mij tevergeefs af welk punt onder de vele door den schrijver behandeld door hem tot grooter helderheid is gebracht; ik

voel niets van die eigenaardige dankbaarheid, welke wij wel eens na een volbrachte lectuur ondervinden, wanneer de schrijver ons gedwongen heeft zijne gedachten meê te denken, al konden wij hem, zelfs in hoofdzaken, geen gelijk geven. Ik voor mij heb niet kunnen bemerken dat ik door het boek van den heer Fulliquet in eenig opzicht wijzer ben geworden, en, hoe naar ook, ik kan niet als eerlijk man tot de lezers van het Theol. Tijdschrift zeggen: neemt het ter hand, gij zult veel daaraan hebben.

Natuurlijk meende de heer Fulliquet iets bijzonders te zeggen te hebben, dat nog niet, of nog niet volledig genoeg, of nog niet goed genoeg, gezegd was, en waaraan groote behoefte bestond. Waarom anders zich zooveel arbeid getroosten, zonder hoop op materiëel voordeel? want, naar ik gis, zal het al heel mooi moeten heeten, wanneer de uitgave zijne beurs onaangetast heeft gelaten; de heer Fischbacher staat niet als een waaghals bekend. Ik behoorde dus, ik die dit werk met aandacht gelezen heb, de zeer breede inleiding zelfs tweemaal, te kunnen zeggen wat dat bijzondere is, waaraan de schrijver zoo groote waarde hecht, welke leidende gedachte hem de pen in de hand gegeven heeft. Maar ik vind het zeer moeilijk. Ik zie er wel iets van; doch niet helder.

Immers, de titel zegt „bijbelsche theologie", en de Inleiding spreekt van iets anders, namelijk van de noodzakelijkheid, nu de onfeilbaarheid der Schrift niet meer vol te houden is, en dus de godsdienst niet meer op Schriftgezag gegrondvest kan worden, naar een anderen, beteren, grondslag uit te zien. De schrijver meent dien gevonden te hebben, in afwijking van twee groepen van theologanten, de eene rechts, de andere links van hemzelf, waartoe hij schijnt te meenen dat tot nu toe allen behoord hebben — natuurlijk erkennende dat hij toch voorgangers had. De groep rechts zal dan de groote fout begaan hebben het oude te hebben willen bestendigen, in de plaats van het gebouw van den grond af te trachten op te bouwen; de voornaamste onder hen schijnt wel Ed. de Pressensé te zijn geweest met zijne *Vie de Jésus*. Van hen zegt Fulliquet: „Ils s'efforcent de montrer que, la base traditionnelle retirée, rien ne s'écroule, l'édifice religieux demeure intact, et ils substituent au fondement renversé des soutiens

„provisoires formés de ses débris". Dit is mij wel wat al te metaphorisch om een volkomen duidelijk denkbeeld te geven van hetgeen bestreden wordt; toch zien wij dat eigenlijk de halfslachtige theologie bedoeld wordt, die met de wetenschap koketteert, maar in den dienst der kerkelijke traditie blijft.

Met eenig recht zegt hiervan de schrijver: „Il faut scrupuleu-„sement chercher une base nouvelle, solide, éprouvée, assurée. „Quand elle aura été découverte et affirmée, il faut recon-„struire consciencieusement sur ce fondement un édifice reli-„gieux qui ressemblera peut-être à l'ancien, qui en sera „peut-être complètement différent, sans que cette similitude ou „cette dissemblance soit un argument pour ou contre lui. C'est „dans le domaine de la science religieuse que les scrupules „sont le plus facilement absents, que les constructions hatives „se présentent nombreuses, que les ruines se multiplient. Et „c'est cependant là que la conscience la plus méticuleuse de-„vrait présider aux études et aux affirmations. Du moment „que la base du développement religieux est renversée [1]), il „est bien certain que c'est une mauvaise œuvre scientifique „que de ne pas remettre en question tout le développement. „Du moment qu'un principe est ruiné, c'est une mauvaise „œuvre scientifique que de ne pas en répudier courageusement „toutes les conséquences".

In dit program, hoewel in menig opzicht weinig helder, treft mij zeer dit éene punt, dat de schrijver volmaakt begrepen heeft dat, het schriftgezag vervallen zijnde, het *geheel* der godsdienstige voorstellingen aan een herzienning onderworpen moet worden. Dit wisten wij; aan het reuzenwerk wordt sinds lang door zeer velen met vlijt gearbeid; maar het is aangenaam die noodzakelijkheid zoo onomwonden te hooren verkondigen door iemand die volstrekt niet tot de „modernen" behoort. Iets verder, na den nieuwen grondslag aangegeven te hebben, schrijft hij: „Voilà sur quel terrain il convient de „bâtir notre édifice religieux, *en nous gardant bien d'y trans-„porter simplement les constructions anciennes, mais au contraire „en remettant sérieusement tout en question*".

Terloops kan ik de verzuchting niet terug houden: ach! had

1) Deze taal versta ik niet. De stijl van den schrijver laat veel te wenschen over.

de heer Fulliquet maar gedaan wat hij zoo goed begrijpt dat noodig was, *alles* weer in vraag stellen; dan ware het veel beter geweest, al moest het gevolg worden dat hij onmogelijk reeds gereed had kunnen zijn de vruchten van zijn onderzoek aan zijne medemenschen aan te bieden.

Wij hebben daar gehad de menschen die Fulliquet rechts van zich ziet. Wie hij eigenlijk bedoelt met hen die links staan is mij een weinig raadselachtig. Wat zij heeten te zijn wordt gezegd; maar het zijn zulke vreemde wezens, dat ik twijfelen moet of zij wel ergens anders bestaan dan in de verbeelding van den schrijver en andere anti-„modernen". Zij willen hun godsdienstig gebouw oprichten op de *loochening* van het schriftgezag. Ik wilde wel een van die lieden eens ontmoeten, om te weten of zij er werkelijk als menschen uitzien. Fulliquet echter meent ze te kennen en te moeten bestrijden. „Se contenter, zegt hij, de mettre à la base de son développement „religieux, au lieu de l'affirmation catégorique de l'inspiration „littérale, sa négation décidée, s'appuyer sur un principe néga„tif, c'était en définitive revenir au système précédent, con„servé tout entier, mais placé complètement sous le jour défa„vorable d'un jugement critique, menaçant de s'appliquer à „tout". Daar het niet anders kon, of men moest beginnen met opruimen eer men constructief te werk kon gaan — dit doet Fulliquet ook, die *begint* met te betoogen dat de oude bijbelbeschouwing niet deugde — heb ik mij nooit kunnen verwonderen over de beschuldiging van negativisme altoos door de conservatieven tegen de vooruitstrevenden ingebracht; maar het is toch al te dwaas te beweren dat ooit iemand zijne „godsdienstige ontwikkeling (!)" heeft willen „grondvesten" op de loochening dat de Bijbel letterlijk door God ingegeven is.

Nu dan, het is den heer Fulliquet hierom te doen zijnen weg tusschen die twee, bestaande of vermeende, groepen te vinden. „La question se posait nettement: quel est le terrain „solide, accessible à tous sans exception, et qui fournit un „point de départ assuré, inébranlable, pour la vie chrétienne, „pour les vérités de l'Evangile?"

Rare manier van schrijven, zoo klakkeloos „het christelijke leven" en „de waarheden van het Evangelie" synoniem te maken! Het boek wemelt van zulke dingen, die bewijzen dat

de schrijver geen scherp begrensde begrippen aan de woorden die hij gebruikt vasthecht. Dit maakt de lectuur verre van aangenaam. Ik noem echter dit gebrek hier éens voor allemaal en zal niet erop terugkomen.

Tot de zaak dus! De laatste door mij aangehaalde woorden geven in de verste verte niet den indruk dat het om bijbelsche theologie te doen is. Men moet op een nieuwen grondslag het godsdienstig gebouw stichten, en die grondslag — het is nu tijd het mede te deelen — is de volstrekte zedelijke gebondenheid („obligation") waarvan ieder mensch zich bewust is; iets als de categorische imperatief; de schrijver wil dan ook voor een Kantiaan, al is het geen zuivere, gehouden worden. Is het zoo, dan verwachten wij een stuk philosophie van den godsdienst, aanwijzende hoe de bewustheid van een betrekking met God voort moet vloeien uit die van zedelijke gebondenheid; en de schrijver geeft werkelijk eenige, zeer oppervlakkige, beschouwingen hierover in zijne Inleiding. Maar hoe komen wij tot bijbelsche theologie als hoofdonderwerp van behandeling? Mijne laatste aanhaling geeft, dunkt mij, eene aanwijzing. Men ziet daar — en op andere plaatsen nog — dat de schrijver het wijde begrip „godsdienst" vereenzelvigt met „christendom", „christelijk leven", „waarheden van het Evangelie". Wel verre daarvan, dat hij „alles weer in vraag zou stellen", is zijn streven klaarblijkelijk precies wat hij in de lieden van de groep aan zijne rechterhand laakt, het christendom — natuurlijk het zijne — op te bouwen, dat wil zeggen te verdedigen. Ik geloof niet dat hij zelf zich goed rekenschap daarvan geeft, maar de behoefte die hem drijft is, juist als bij de Pressensé, een apologetische. Hij wil „het christendom" redden, meenende dat anderen het niet goed gedaan hebben. Daar nu het N. T. de oudste christelijke documenten ons bekend bevat en natuurlijk het christendom van den heer Fulliquet verkondigt, moet hij wel daarmede beginnen, en landt daardoor aan bij zijne bijbelsche theologie.

Dit kondigt de Inleiding aan in een hoofdstuk III, getiteld: *Le Nouveau Testament envisagé selon la méthode morale*, en beginnende met de woorden, die ik niet beweren zal geheel te vatten: „La première tâche imposée à la méthode nouvelle, „c'est de comprendre et de montrer les rapports de la base

„morale adoptée avec le Nouveau Testament". Duidelijk echter zijn de onmiddellijk daarop volgende woorden: „Que devient „pour nous le Livre saint; comment l'envisageons-nous?" Maar ik moet dadelijk waarschuwen dat ik aan de mogelijkheid twijfel uit de 480 bladzijden, welke nog op deze woorden volgen, op te maken wat het N. T. voor den heer Fulliquet geworden is. Nagenoeg alles wat ik voor mij er van weet is dat hij de *inspiration littérale* wraakt en het N. T. toch *le Livre saint* noemt, met een kapitale letter; waaruit wel schijnt te blijken dat hij *een* inspiratie aanneemt, maar niet welke. Dat zij de schrijvers niet onfeilbaar maakt zal wel aangenomen moeten worden, daar de heer Fulliquet de vrijheid neemt hier en daar van hen te verschillen. De zaak staat in nauw verband met de theorie van onzen auteur over den heiligen Geest — hij heeft een groot aantal theoriën, zooals over wonderen en wie zal zeggen wat niet? Maar ik belijd nederig dat zij alle mij te hoog zijn, ook die over den heiligen Geest, die moet zijn een rechtstreeksche inwerking van God op de bekeerden, met eerbiediging van het natuurlijk gebruik hunner vermogens. Men zal niet vergen dat ik die theorie, of eenige van de andere, in bijzonderheden teruggeef. Genoeg, dat wij weten dat het N. T. bij den heer Fulliquet de evangelische openbaring heet, en dat hij daarvan zegt: „Il est nécessaire de dire „clairement quelle place nous allons assigner à la révélation „évangélique".

Komen wij nu aan de leidende gedachte van dit werk? Ja; „la nouvelle base morale *donnée* (sic!) au christianisme nous „conduit directement à l'étude du Nouveau Testament au point „de vue des personnalités et des expériences morales." Met andere woorden, de schrijver is van plan ons, eerstens, de geestelijke geschiedenis van Jezus te vertellen; „dans son ac„tivité nous allons chercher la manifestation de sa personna„lité; dans sa prédication, c'est-à-dire dans sa pensée, nous „allons découvrir le reflet de ses expériences morales; et alors „nous croyons que nous aurons mis (!) Jésus-Christ à la portée „de la conscience humaine". En dan, „après Jésus, ses disci„ples", namelijk de N. testamentische schrijvers. Ook hun geestelijke geschiedenis zal verteld worden. „Nous voulons „déterminer quelles expériences morales ont constitué leur vie

„chrétienne positive, et comment elles ont influé sur la for-
„mation de leur pensée."

Een stoute onderneming voorwaar, en men begrijpt volkomen dat de schrijver zich bewust is geweest de hand te slaan aan een werk dat nog nooit volbracht was; want men moet niet meenen dat hij, wat Jezus aangaat, zich eenvoudig voorstelde zooveel van zijne persoonlijkheid te teekenen als zich daarvan weerspiegelt in het weinige dat wij van zijne daden weten en vooral in die uitspraken, welke met groote waarschijnlijkheid als van hem afkomstig beschouwd kunnen worden. Hierin zou immers niets origineels liggen; men heeft het gedaan sedert het christendom er is, en het eenige dat, naar ik meen, redelijkerwijze gehoopt kan worden, is de eene of andere bijzonderheid beter dan nog geschiedde in het licht te stellen. Bij voorbeeld leeren ons de gelijkenis van den zaaier, die van het zuurdesem en van het mosterdzaad, benevens zulke woorden als van de vele geroepenen en de weinige uitverkorenen en van de enge en de wijde poorten, dat Jezus het gewone lot heeft ondergaan van hen die zich vurig aan een groote zaak wijden en zich aanvankelijk illusies maken van al te snelle uitkomsten, maar dat hij, teleurgesteld, den moed niet heeft laten zakken. Alles wat wij op soortgelijke wijze kunnen vergaderen is van kostelijke waarde; jammer dat het uit den aard der zaak zulk een schrale oogst moet blijven. Maar onze schrijver vergenoegt zich volstrekt niet met die bescheidene losse trekjes; neen, hij zal ons de bewustheid van Jezus, aaneengeschakeld, in haar vol rijkdom teekenen; wij zullen hooren van zijn eerste, zijn tweede, zijn derde „examen de conscience"; en niet zoo maar, neen, haarfijn in de bijzonderheden. In één woord, wij zullen de christologie van den schrijver ontvangen onder den vorm van wat ik de vrijheid neem te noemen een psychologischen Jezus-roman. En, om de waarheid te zeggen, daar geef ik niets om, omdat ik de pretentie haat ons als *geschiedenis* op te disschen, als iets objectiefs, uit de bronnen geput, het product van een zeer subjectief philosofeeren.

Jezus-romans, zooals die van Ador, om een van de best geslaagde te noemen, keur ik af, om letterkundige en andere redenen, maar vooral omdat elke reconstructie van een vol-

ledigen, met vleesch en bloed bekleeden Jezus, willekeurig is en den werkelijken Jezus verder van ons afbrengt. De bekwame vertaler van Ador's werk zeide tot mij, dat de groote verdienste van het boek was, Jezus voor het volk te doen leven. Ik antwoordde: een pseudo-Jezus! Maar het moet toegegeven worden, dat zulk een Jezus-roman, door een bekwame hand geschreven, boeiend kan zijn. Doch een dogmatiek als Jezus-roman! Mijn hemel, hoe vervelend! Nutteloos, het spreekt van zelf; maar vervelend er bij!

En de „discipelen", dat is de schrijvers van het N. T.? Ook romans! Verbeeld u, onze auteur, hij zegt het zelf, heeft ondernomen de zedelijke ervaringen vast te stellen die hun positief christelijk leven hebben tot stand gebracht (waarom „positief"? wat is een negatief christelijk leven?); hij wil zelfs vaststellen („déterminer") hoe die ervaringen op de vorming van de gedachten der schrijvers hebben invloed geoefend (alleen invloed geoefend, want de heilige Geest komt er bij). Dit vermetel plan heeft hij gehad, en werkelijk uitgevoerd. Elk geschrift wordt geplaatst in de lijst van een Paulus-roman, een Petrus-roman, een Jacobus-roman, een Johannes-roman. Mij dunkt, de onderneming is geoordeeld in zich zelf; zij kan uitloopen op een boek van 500 bladzijden, maar dan op een boek waaraan alle objectiviteit, dus alle wetenschappelijke waarde, ontbreekt.

Hoe door middel van al die romans een nieuwe, zedelijke, grondslag aan het christendom *gegeven* (sic!) wordt, blijft een raadsel. De schrijver schijnt mij toe te lijden aan een verwarring van denkbeelden, die een noodlottigen invloed heeft geoefend op den aanleg van zijn boek en de eigenlijke bedoeling daarvan moeilijk te grijpen maakt. Het zal wel waar zijn — een waarheid als een koe — dat de godsdienstige gedachte van een mensch in nauw verband staat met zijne eigene geestelijke ervaringen. Maar daaruit vloeit geenszins voort, eensdeels, dat de kennis van die ervaringen noodig is om de uiting van de gedachte te verstaan; zijn alle anonyme geschriften onverstaanbaar en ongenietbaar? moeten de hoorders van eene preek weten hoe de predikant eraan gekomen is, op straffe van niet gesticht te kunnen worden? Anderdeels vloeit uit het genoemde feit niet voort, dat elke godsdienstige gedachte door

zedelijke ervaringen voortgebracht is; bestaat er niet iets als bespiegeling? Wilde de heer Fulliquet eenen zedelijken grondslag aan het christendom geven — hetgeen, in verstaanbare taal uitgedrukt, wel beteekenen zal: aantoonen dat ware vroomheid wortelt in de macht van het goede op ons gemoed, en dat het christendom wezenlijk is de prediking van die vroomheid — dan had hij zijne romans, die niets met de zaak te maken hebben, achterwege moeten laten, en in de plaats daarvan moeten geven, 1° een uitgewerkt betoog over de ware vroomheid en haar ethisch karakter, 2° een uiteenzetting van de gedachte van Jezus en van vroege christenen, voor zoover wij ze in het N. T. vinden, aantoonende dat die gedachte beheerscht en bezield is door de ware vroomheid. Natuurlijk zou daaruit voortvloeien dat zij, die de ware vroomheid op zoo uitnemende wijze verkondigd hebben, zelve haar in meerdere of mindere mate bezaten; maar hoe dat was, hoe zij eraan kwamen, doet hoegenaamd niets ter zake. De romans zijn een onnut en vervelend spelletje.

Als zij ten minste gebouwd [1]) waren volgens eene ietwat wetenschappelijke methode! Maar hiervan geen zweem. De auteur meent in zijne romans geschiedenis te geven. Maar geschiedenis zonder nauwkeurige kritiek der bronnen, zonder vaststelling van hetgeen zeker waar, hetgeen zeker onwaar, hetgeen meer, hetgeen minder waarschijnlijk is, is eenvoudig geen geschiedenis. Onze auteur nu heeft alle kritiek versmaad, op zulke nietige uitzonderingen na, dat zij werkelijk niet noemenswaard zijn. Meestal schrijft hij maar door alsof de tallooze bezwaren die vanzelf tegen hetgeen hij klakkeloos als feit aanneemt eenvoudig niet bestonden. Schenkt hij echter bij uitzondering aan eenig bezwaar een voorbijgaande aandacht, dan maakt hij zich daarvan af met een pseudo-redeneering, waarvan ik hier een staaltje moet geven, opdat men zie of ik overdrijf door te zeggen, dat iemand die zich met zulke praatjes tevreden stelt wel een gevierde prediker kan zijn — wij weten hoe de goê gemeente oordeelt — ook veel kan houden van philosofeeren en ratiocineeren, daarbij een vroom en achtenswaardig christenmensch kan wezen, en veel weten, en het

1) „Gebouwd"; stijl des schrijvers; alles aan de bouwkunde ontleend.

N. T. van *a* tot *z* in het oorspronkelijk kan gelezen hebben — maar geen vertrouwen verdient als wetenschappelijk man en voorlichter.

Ik schrijf dus bl. 37 over:

„La méthode morale que nous adoptons suppose que nous „sommes toujours capables de rattacher la pensée religieuse „aux expériences qui l'ont inspirée et lui donnent seules (!) sa „valeur. Elle devient donc inapplicable si les auteurs des „livres sacrés sont des anonymes, dont l'existence réelle nous „est tout à fait inconnue (stijl!). Or la critique des livres du „Nouveau Testament tend à jeter beaucoup plus d'ombre que „de lumière sur la personnalité des écrivains sacrés. Il est „bien évident que nous ne saurions contester le droit de la „critique; il faut que ses recherches soient libres et sincères. „Et, quand ses résultats sont solides, à l'abri de toute objec„tion de parti pris ou de précipitation, il faut bien les ac„cepter [1]). Actuellement ou ne saurait plus soutenir l'authen„ticité de II Pierre. Nous ne songerons donc pas à expliquer „la genèse de cette épître par la vie de l'apôtre Pierre" (ik vraag: is de brief dan onbegrijpelijk? en de schrijver moest ja antwoorden; maar dit doet hij niet). „Mais il faut bien „reconnaître que nul autre jugement critique sur les livres du „Nouveau Testament ne se présente avec cette force concluante „et sans contradiction possible. Pour un certain nombre de „livres la question est ouverte, le débat n'est pas encore „tranché. Tant que le doute subsiste" (onthouden wij ons, daar wij niet weten? volstrekt niet; hoort maar) „il nous semble „que nous avons le droit (!) d'en profiter" (*profiter*; hoe onbevangen!) „pour chercher l'explication des livres dans la vie „connue (!) des auteurs désignés par l'ouvrage lui-même . . . ." En als het soms niet werkelijk van die schrijvers was? Er is immers twijfel volgens Fulliquet. Geen nood! hij vergeet die mogelijkheid niet, maar heeft een prachtig argument dadelijk bij de hand: „ . . . . puisque nous sommes certainement dans „la vérité si l'indication est exacte, l'auteur étant déterminé „par son expérience dans son activité littéraire; puisque nous „ne sommes certainement pas dans l'erreur, si l'indication est

---

1) Maar niet wanneer de bezwaren zijn de parti pris ou de précipitation?

„fausse, l'auteur ayant parlé comme l'aurait fait celui à qui „il attribue son ouvrage et qui lui est connu (!!) ou par sa „vie ou par d'autres écrits". Ik zal geen water naar zee brengen, of voor de lezers van het Theol. Tijdschrift één woord ter weerlegging van die kinderachtigheden neerschrijven. Wie zich daaraan schuldig maakt verbeurt het recht om onder wetenschappelijke lieden gehoord te worden.

Het lust mij dan ook niet mijne lezers rond te leiden in het schijnbaar zware gebouw met zooveel moeite door den heer Fulliquet uit onwezenlijke materialen, zonder eenigen onderbouw, opgetrokken, een reusachtige zeepbel, die barsten moet bij de zwakste aanblazing van gezond verstand. Alles willekeur. Om zoo maar iets te noemen, hoe ter wereld, zoo zal iemand vragen die iets weet van den tegenwoordigen toestand der wetenschap, is het mogelijk de geschiedenis te schetsen der geestelijke ontwikkeling van Johannes Zzn.? Wel, dit doet toch Fulliquet. Hij weet er alles van; hij kent alle phasen waardoor de apostel gegaan is. Maar, om zooveel te weten, begint hij ook met de wetenschap dat de presbyter Johannes der Openbaring, de schrijver der Johanneïsche brieven, de schrijver van het 4e Evangelie en de discipel dien Jezus lief had, een en dezelfde persoon zijn, en niemand anders dan de zoon van Zebedeüs. Hem! zult ge zeggen, als men dit alles weet, dan is het wel nogal veel, maar toch niet genoeg om er eene psychologische biographie meê te schrijven. Ik ben het met u eens, maar de heer Fulliquet niet. Hij heeft in de ziel van Johannes gelezen; hij is erbij geweest; en het zal u niet verwonderen dat juist het groote verschil tusschen Openbaring en 4e Evangelie, door hem erkend, hem toch geen de minste moeilijkheid baart; immers, ongeveer veertig jaar geleden hebben wij gehad (was het van Colani? ik weet het niet meer) *la Crise dans la vie d'un apôtre;* Fulliquet had dit maar weer op te warmen, zonder eenige rekening te houden met het weinigje dat gedurende die kleine halve eeuw in 't midden is gebracht, et le tour est joué.

En Jezus dan! Ach lezer, ontsla mij van de moeite, een verdriet, dien chaos van subjectieve beweringen die voor geschiedenis worden versleten nog eens door te waden. Alles is gegrond op de volmaakte heiligheid van Jezus, natuurlijk

door een onomstootelijke ratiocinatie bewezen, en waaruit zijn voorbestaan en ik weet niet wat al meer voortvloeit, alles gesteund — dit spreekt van zelf — door het 4e Evangelie. Het 4e Evangelie — dit spreekt ook van zelf — geeft ons volkomen historisch de woorden en daden van Jezus terug. De harmonistische kinderachtigheden door middel waarvan het verschil met de Synoptici als dood eenvoudig wordt verklaard, vindt gij, als het u lust, bladzijde 482 en volgende.

Ik zou mij gaarne van verdere critiek onthouden, maar één ding moet mij van het hart. Het raakt een gebrek, dat volstrekt niet den heer Fulliquet alleen eigen is, maar waartegen ik meen dat te krachtiger geprotesteerd moet worden, daar het ons zoo vaak tegenkomt. Ik bedoel de verbazende aanmatiging van zeer vele schrijvers, die, aan hun klein menschelijk verstand het ondoorgrondelijk goddelijke metende, de vermetelheid hebben, zoo maar weg, zonder aarzeling, de bedoelingen, de overwegingen, de gemoedsaandoeningen van God zelf te bespreken. Ik kan niet zeggen hoezeer mij dit hindert en krenkt. Wanneer Fulliquet van Jezus alles weet, en schrijft: „Après l'examen du domaine de l'activité morale, *Jésus passe* „*à l'étude* du domaine des manifestations de la piété", en een paar bladzijden verder: „Enfin *Jésus passe à l'examen* du „domaine pratique", dan vind ik het eenvoudig belachelijk; maar de zaak wordt in hooge mate aanstootelijk, wanneer het God geldt. Hoe durft men schrijven: „Dieu n'aura pas négligé „ce moyen naturel"?

Tallooze malen vergeet de schrijver dat God geen kameraad is. „Il est vraiment *aux yeux de Dieu* le type de l'homme, „aux yeux des hommes le modèle parfait, dans l'histoire le „vrai fils de l'homme". — „Nous ne croyons pas que Dieu „*pût réclamer* de lui davantage". — „C'est que Dieu *ne se* „*résigne pas* à laisser l'homme, sa créature, la proie de Prince „de ce monde" (en welke stijl!)

Ik heb veel van die soort, met ergernis, opgeteekend. Eén staaltje maar schrijf ik nog uit, dat tevens zal doen zien of het mij mogelijk ware geweest een gunstig oordeel over den stijl van dezen schrijver uit te spreken:

„Ainsi c'est bien la volonté de Dieu que Jésus meure. Il „ne se contente pas ici de respecter, comme il le fait toujours,

„la liberté des pécheurs et l'influence du Prince de ce monde „quand elles s'opposent à la réalisation de ses plans; il *trouve* „dans le mort de Jésus une circonstance extrêmement favora„ble à la délivrance de l'humanité pécheresse. C'est bien un „point essentiel de la mission que Jésus a reçue de son Père, „que de mourir ainsi pour établir la vérité sur l'empire du „Prince de ce monde, sur la triste position de l'humanité. „Dieu *veut* cette fatale issue du ministère du Sauveur, *parce* „*que* c'est la seule manière de sauver l'humanité. Il montre „donc ici jusqu'où va son amour pour les pécheurs, puisqu'il „*est capable*, en vue de leur délivrance, d'abandonner à la „puissance du Prince de ce monde son bien-aimé, son Fils „unique. Et d'autre part, *son amour pour Jésus devient encore*, „*si possible*, *et plus tendre et plus profond.* C'est un titre „nouveau à cette affection de son Père que l'acceptation de „cette volonté dure pour lui („lui" is Jezus; het gebruik der „voornaamwoorden is hier akelig), que cette immolation volon„taire pour assurer la réussite de l'œuvre de Dieu, le salut „de l'humanité. Ah! certes, Dieu *pourrait* le délivrer, mais il „ne le *veut pas*, car il le *trouve* plus grand, plus digne de „son amour, dans ce renoncement...."

Zonder anthropomorphisme kunnen wij niet van God spreken; maar het moet respectueus geschieden. Zóo is het de aanmatiging zelve.

Dat het boek van den heer Fulliquet, door de resultaten van zijn onderzoek die hij meent verkregen te hebben, een aanwinst zou mogen heeten, kan ik tot mijn spijt niet inzien. Toch heb ik sympathie voor zijn streven. Ik geloof niet te dwalen wanneer ik het vind in de behoefte aan het dogmatisme te ontkomen. Hij doet mee aan de ontdekking die onze tijd bezig is te maken, dat de waarde van de godsdienstige *gedachte* gelegen is in het godsdienstig-zedelijk *leven* waaraan zij een uitdrukking tracht te geven. Dat leven is dus de hoofdzaak. Ik meen dat de heer Fulliquet zich hiervan zeer gebrekkig rekenschap gegeven heeft, verblind door de traditie waarin hij nog bevangen is, en een haastig, onsamenhangend, in de lucht hangend weefsel te voorschijn bracht; maar toch gedreven door een zeer lofwaardig instinkt. Hij drukt zich dan ook

op eenige plaatsen echt liberaal uit. Ik bedoel hiermede niet het feit dat hij zich van de kerkelijke leer heeft losgemaakt op het punt van de voldoening door het bloed van Jezus Christus, maar het veel verblijdender feit dat hij voorstander is van de leervrijheid. Het zij mij vergund te besluiten met de aanhaling van een paar plaatsen, die mijn liberaal hart weldadig hebben aangedaan, als gevloeid uit de pen van een *niet-moderne*.

„Mais Paul n'a pas prévu, n'a pas pu prévoir le cas où „des divergences de doctrine se présenteraient sans atteinte „à la moralité ou comme résultat d'une moralité supérieure „(bravo!). Mais Paul n'a pas entrevu la possibilité de cette „hérésie qui consisterait à ramener au domaine moral des „éléments évangéliques métaphysiques. Il ne pouvait pas se „représenter que cette tendance qu'il combattait triompherait „dans l'Eglise chrétienne, en ce sens que sa métaphysique à „lui, Paul, deviendrait le point de départ de spéculations et „de déterminations toujours plus précises et serrées. Il ne „pouvait pas penser qu'un jour ceux qui continueraient son „effort pour détourner de la métaphysique à outrance, seraient „des hérétiques. C'est donc rester d'accord peut-être avec les „termes de Paul, et être à l'antipode de sa pensée, que d'ap„pliquer la même règle uniforme et la même condamnation à „tous les hérétiques sans distinction aucune.

„Au contraire, les lettres pastorales nous donnent le droit „de déclarer que ceux-là ne sont pas hérétiques aux yeux de „Paul (et de Fulliquet), qui maintiennent l'union intime entre „la piété et la moralité, quand bien même leur doctrine ne „serait pas absolument identique à celle d'autres chrétiens".

Naar aanleiding van I Joh. 4:1—3: „Aussi il faut bien „ajouter que Jean met ici l'Eglise chrétienne sur une voie „absolument fausse, celle de juger aux paroles de la vérité „de la possession de l'Esprit. Au nom de l'expérience chré„tienne, il faut s'insurger. Non, il ne suffit pas qu'un homme „professe telle ou telle doctrine pour qu'on doive reconnaître „qu'il possède l'Esprit de Dieu. Non, il ne suffit pas qu'un „homme ignore ou repousse telle ou telle formule, pour qu'on „doive lui refuser la direction de l'Esprit de Dieu".

„.... faire de la doctrine du Logos le Schibboleth du vrai

„disciple, c'est ne vouloir accepter comme membres de l'Eglise „de Jésus que les êtres aussi complets et aussi avancés que „Jean, et alors nous déclarons hardiment et sans crainte „d'être réfutés que depuis Jean l'Eglise chrétienne n'en a pas „compté un seul".

September 1894. C. G. CHAVANNES.

J. A. C. VAN LEEUWEN, *De Joodsche achtergrond van den brief aan de Romeinen*, Utrecht, 1894.

De Joodsche achtergrond van den brief aan de Romeinen, luidt de titel van het proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid, dat 11 April l.l. door den heer J. A. C. van Leeuwen tegen de bedenkingen der faculteit te Utrecht werd verdedigd. Het is een helder en duidelijk geschreven werkje over een onderwerp, dat kan rekenen op de belangstelling van velen, daar het van actueelen aard is, en vooral omdat juist in de laatste jaren nieuwe beschouwingen over den brief aan de Romeinen het licht hebben gezien. Meeningen aangaande den inhoud, de samenstelling, den schrijver of redactor, die afwijken van de tot dusverre algemeen aangenomene, hebben dan ook klaarblijkelijk den heer van Leeuwen bewogen dien brief tot een voorwerp van opzettelijk onderzoek te maken. Met aandacht heb ik zijn proefschrift gelezen, soms met meerdere, dan met mindere ingenomenheid met de verklaringen van den tekst door hem gegeven. Onder dat lezen zijn enkele bedenkingen bij mij opgerezen, die ik hier even wil aanstippen. Doch voor hen, die de dissertatie niet zelf hebben ingezien, ga hier vooraf een kort overzicht van den inhoud.

Eerst vinden wij eene inleiding (blz. 1—22), waarin de schrijver ons orienteert in de geschiedenis van het aan de orde zijnde onderwerp. Vroeger werd algemeen Paulus, een man opgegroeid en gevormd in de atmosfeer der joodsche theologie, beschouwd als schrijver van den brief aan de Romeinen, en ook nu nog wordt dit gewoonlijk aangenomen.

Tot staving dezer bewering worden enkele namen genoemd (Pfleiderer, Toy, Lipsius e. a.), doch daarna stilgestaan bij de hiervan afwijkende beschouwing van prof. R. Steck in zijn bekend boek over den brief aan de Galatiërs. Van meer belang voor zijn onderwerp was evenwel het boek van diens geestverwant prof. W. C. van Manen *Paulus II. De brief aan de Romeinen*; ja, het blijkt zelfs, al wordt het niet met zoovele woorden gezegd, dat de opvatting hierin voorgedragen hem tot zijne keuze heeft gebracht (blz. 7—22). Er wordt dan ook doorloopend rekening gehouden met den inhoud van dit werk. Nu volgt het eigenlijke onderwerp. Het eerste hoofdstuk is gewijd aan de bespreking van de rechtstreeksche getuigenissen, de uitspraken van den schrijver zelf (blz. 23—30), het tweede aan de beoordeeling van de heidenen, die in den brief aan het licht treedt (blz. 30—39). Dan volgt de beoordeeling van de Joden; de in dit hoofdstuk behandelde stof is gesplitst in drie deelen. *a.* Het oordeel, dat in den brief wordt geveld over de Joden in het algemeen. *b.* Het standpunt, dat in den brief wordt ingenomen tegenover Israëls wet. *c.* Israël en Christus, waarmede wordt bedoeld de beschouwing in het bijzonder in Rom. 9—11 voorgedragen. Dit derde hoofdstuk neemt eene belangrijke plaats in het proefschrift in (blz. 39—109). Eindelijk is nog een vierde hoofdstuk gewijd aan opmerkingen over taal en stijl van den brief, die ter versterking moeten dienen van de overtuiging, waartoe de schrijver is gekomen ten aanzien van het vraagstuk, dat hem bezighoudt.

Nadat ik kennis had genomen van den inhoud, heb ik mij afgevraagd: wat was eigenlijk het onderwerp, dat hier werd behandeld? De titel spreekt van den joodschen achtergrond van den brief aan de Romeinen, maar vooreerst is het niet duidelijk, wat daaronder wordt verstaan, en ten andere wil de schrijver klaarblijkelijk meer er mede zeggen dan deze vage titel zou doen vermoeden, die zelfs kan doen denken aan een ouden joodschen of jood-christelijken brief, die aan den tegenwoordigen ten grondslag ligt. Hij stelt namelijk de vraag: „Wat zegt ons de brief aan de Romeinen aangaande de nationaliteit van zijnen schrijver?” Nu is het duidelijk waarvoor hij onze aandacht vraagt (blz. 1); hij komt er nog eens op terug (blz. 23) als hij verklaart, dat hij een onderzoek gaat

instellen naar de nationaliteit van bedoelden schrijver, en als uitkomst van dat onderzoek moet zich bij ons de overtuiging vestigen, dat hij „een Hebreër uit de Hebreën is". Goed, maar waarom dan ook niet den titel duidelijker geformuleerd? Zóo zegt hij niets. Men kan zelfs beweren, dat elk christelijk geschrift uit de eerste eeuwen een joodschen achtergrond heeft, maar in dien zin wordt het hier niet genomen. Doch genoeg over dien titel; de bedoeling wordt in elk geval bij den aanvang van het boek den lezer duidelijk.

De verdeeling der stof is logisch. In de Inleiding laat de heer V. L. aanstonds doorschemeren, hoe hij denkt over de nieuwere opvattingen aangaande de samenstelling der Paulinische brieven. Hij gaat niet met hen mede, die ze beschouwen als ontstaan uit verhandelingen uit zekere kringen, die hetzij al dan niet omgewerkt werden vereenigd tot geschriften, die nu den naam van brieven dragen. Dat blijkt uit de uitvoerige bespreking van het boek van prof. Van Manen. Het blijkt ook uit het onderwerp zelf, daar onze aandacht wordt geeischt voor de vraag of de schrijver en niet of de redactor, verzamelaar of hoe ook geheeten een geboren Jood is.

Eene opmerking echter. Ware het niet beter geweest hierbij wat uitvoeriger stil te staan, en opzettelijk aan te toonen, afgescheiden van de kwestie of niet hier en daar een gegeboren Griek spreekt, dat de verschillende stukken, waarin dan toch gewoonlijk de brief wordt gesplitst, zoo nauw zijn verbonden als men in een geschrift uit de pen van éen auteur gevloeid mag verwachten? Ik meen, dat het boek aan duidelijkheid zou hebben gewonnen, als eerst die eenheidsvraag was ter sprake gebracht en daarna eerst de nationaliteit van den schrijver [1]). Zoo toch wordt zonder uitvoerige motiveering vooropgesteld, dat alles zou moeten zijn geschreven of uit het bewustzijn van den Jood, of uit dat van den Griek, en er geen derde mogelijkheid zou bestaan.

In de Inleiding trof het mij verder te hooren, dat het gebruik van de LXX en de punten van overeenkomst met de

---

1) Hetgeen de auteur zegt op blz. 27, dat hij niet opzettelijk heeft te vragen of H. IX—XI van dezelfde hand zijn als H. I—VIII, schijnt me onjuist; dan mocht hij in geen geval terstond spreken van *den schrijver* zonder meer.

Wijsheid van Salomo, evengoed, ja eerder te verklaren zouden zijn bij den geboren Jood Paulus, dan bij een in merg en been griekschen schrijver. Dit mag men niet toestemmen. Bij een heiden, die is overgegaan tot het Christendom, is dat verschijnsel eerder te verklaren dan bij een geboren Jood. Beslissend kan het evenwel nooit zijn, want de LXX is immers al spoedig het boek geworden, dat door al de Christenen, wat ze ook van geboorte mochten zijn geweest, werd gebruikt.

Allereerst komen nu ter beantwoording der nationaliteitsvraag de rechtstreeksche getuigenissen, d. w. z. de uitspraken van den schrijver zelf hieromtrent, aan de beurt. Over 1 : 1 valt weinig te zeggen, doch stuit de heer V. L. niet op het vreemde van een begin als *κλητὸς ἀπόστολος κ. τ. λ.*, waarin toch een zich als Paulus voordoen ligt opgesloten. Dat pleit nu wel niet tegen een geboren Jood, maar toch wel tegen Paulus zelf als auteur. Daarna worden achtereenvolgens de teksten 3 : 9; 4 : 1; 9 : 3, 4; 11 : 1 en 11 : 14 genoemd. Van 3 : 9 wordt betoogd, dat de vertaling „waarmede zouden wij ons dan kunnen verontschuldigen?" volgens de tekstverbetering van dr. J. Cramer de beste is, en hier alzoo een standpunt wordt ingenomen boven Jood of heiden, algemeen menschelijk, en dus in deze zaak niets beslissend. Mij dunkt, dat dit goed is gezien. De beteekenis van 4 : 1 is te onzeker om hier gewicht in de schaal te kunnen leggen. In 9 : 3 en 4 doet ongetwijfeld de schrijver zich voor als een Israëliet. De vorm dier stellige verzekering, de overdrevene wijze waarop ze wordt ingeleid, doet echter wel eenigen twijfel opkomen of hij het werkelijk is. In elk geval versterkt ze zijne betuiging niet, evenmin als de overdreven aanhef van 1 : 1. In 11 : 1 noemt hij zich een Israëliet. Uit dit alles blijkt dan, dat de schrijver zich wil voordoen als een geboren Jood. Voor hen echter, die den brief niet als eene eenheid beschouwen, is hierdoor slechts aangetoond, dat het voor sommige gedeelten geldt. Maar bovendien had dit geheele betoog kunnen worden gemist, daar niemand betwijfelt, dat de brief, zooals hij daar nu ligt, op naam van den geboren Jood Paulus staat.

Van meer gewicht is hetgeen nu volgt in het tweede hoofdstuk, beoordeeling van de heidenen. In 1 : 14 spreekt de

schrijver uit het bewustzijn van den Griek volgens prof. van Manen, uit dat van den Jood volgens den heer V. L. Mij dunkt, dat de splitsing in Jood en Griek (zooals b. v. 1 : 16, 2 : 9 en 10) den Israëliet verraadt, maar niet die in Grieken en barbaren (tezamen alle *niet-Christenen*). V. L. laat den geboren Jood de scheiding maken tusschen Joden, Grieken en barbaren en dat schijnt mij onwaarschijnlijk; deze had geen reden om de niet-Joden nog weer te splitsen in twee groepen; bij een geboren Griek ligt het daarentegen voor de hand. In 1 : 19—32 is groote overeenkomst te bespeuren met de O. Tische beschouwingen en ook met die voorgedragen in de Wijsheid van Salomo, een geschrift, dat alleen in LXX voorkomt. Dit feit is niet beslissend voor de nationaliteit van den schrijver, maar doet toch weer eerder aan een geboren Griek denken, al kan ook een Jood dat Boek der Wijsheid wel in het grieksch hebben geraadpleegd. De wijze, waarop in 11 : 17—24, 30[a] de heiden-Christenen worden gewaardeerd, doet eerder aan een Christen uit de Joden dan uit de heidenen denken, volgens den heer V. L. (blz. 37). Zou hier niet een standpunt worden ingenomen boven beide partijen? Eerst wordt Israël als de olijfboom en daarna de heidenen als de wilde olijfboom genoemd, maar dat is natuurlijk en volgt den logischen gang der geschiedenis. Van iemand met gnostische denkbeelden is deze beschouwing niet te verwachten, maar moet hij daarom juist een geboren Jood zijn? Wat eindelijk 15 : 27 aangaat, waar van de verplichting van heiden-christelijke gemeenten jegens de Jeruzalemsche wordt gesproken, dat vers getuigt van voorliefde voor de moedergemeente. Het kan worden gemist zonder het verband te verbreken en is als latere uitweiding zeer goed te begrijpen. Toch geloof ik met den heer V. L., dat men met zulk eene uitwerping voorzichtig moet zijn, als niets ertoe dringt. Als slotsom van dit gedeelte van zijn onderzoek besluit onze auteur, dat niets tegen, de waarschijnlijkheid echter voor den geboren Jood pleit. Mijns inziens had hij tot deze gevolgtrekking moeten komen: in de besprokene pericopen en verzen wordt nu eens een meer grieksch, dan een meer onzijdig, dan een meer joodsch standpunt ingenomen. De nationaliteit alzoo nog onbekend gebleven.

Nu volgt het belangrijkste gedeelte, beoordeeling van de

Joden. Hierover ook enkele opmerkingen. 2 : 1—10 bedoelt niet alleen over Joden maar over alle menschen, over *iedereen* te spreken, dat is de meest voor de hand liggende verklaring van πᾶς ὁ κρίνων = ieder die oordeelt (vs. 1), en van παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι (vs. 10). Overigens dunkt mij het hierbij opgemerkte over de verdeeling Joden en heidenen: zij die geene wet en zij die er wel een bezitten, volkomen juist. De bespreking van de houding, aangenomen in den brief tegenover Israëls wet, geeft terstond aanleiding stil te staan bij I : 2 en 3—6. Hier openbaart zich het verschil in de beoordeeling van deze verzen tusschen prof. van Manen en den schrijver van het proefschrift. Eene verdediging van eene menigte leerstellige opvattingen in beknopten vorm, of een onschuldige tusschenzin, waarin de schrijver zich voorstelt aan de hem niet kennende en ook hem zelf onbekende gemeente te Rome? Als men de bedoelde zinnen onbevooroordeeld leest, maken ze toch een vreemden indruk. Een schrijver, die in zulk een samengepersten vorm zijn evangelie ingang trachtte te doen vinden bij onbekende lieden, moest vreezen, dat ze hem niet zouden begrijpen, daar zij immers het Paulinisme nog niet kenden. 1 : 17 is eene aanhaling op den klank af van Hab. 2 : 4; het bewijst dunkt mij niets voor de nationaliteit van den schrijver, daar alle Christenen die rabbijnsche methode hebben overgenomen in de eerste eeuwen, onafhankelijk van hunne geboorte als Jood of heiden. In 3 : 21—31 is de tegenstelling „onder de wet" en „de gerechtigheid Gods buiten de sfeer der wet" zeer antijoodsch. Waarom dit beter van een geboren Jood dan van een Griek te begrijpen zou zijn, weet ik niet. Wel is het waar, dat de polemiek tegen joodsche denkbeelden hier gebaseerd is op eene grondige kennis van het Jodendom, maar die kennis mogen wij toch ook wel in den schrijver, wie hij dan zij, veronderstellen, en dat is toch nooit betwijfeld. Kennis van het Jodendom en het O. T. blijkt overal ten duidelijkste (zie blz. 63—71). Dan worden enkele verzen uit H. 4 van den brief ter sprake gebracht. Ik kan niet zeggen, dat nu de logische samenhang tusschen 3 : 21—31 en 4 mij duidelijk is geworden. In H. 3 hadden wij de πίστις in Jezus Christus, nu daarentegen eene andere πίστις nl. het vertrouwen van

Abraham op God, een betoog over werken en geloof zonder Jezus Christus, die toch in H. 3 het ἱλαστήριον was. Het verband zie ik eerst in vs. 23 en 24, waar Abrahams geloof in God wordt overgebracht op het christelijk geloof in Hem die Jezus opwekte. Dat losse verband schijnt mij niet voor de eenheid van den brief te pleiten. Doch dit daargelaten, goede bekendheid met het Jodendom en zijnen trant van redeneeren blijkt ook hier weer. Dit geldt eveneens van 5:1, 12 vv. Na 6:7 komt het 7e Hoofdstuk aan de beurt. Hier bevredigt het proefschrift niet. De tegenstelling in vs. 9—10 ἐγὼ δὲ ἔζων natuurlijk bedoeld, en ἐγὼ δὲ ἀπέθανον in geestelijken zin is toch klaarblijkelijk. Het eerste is leven zonder meer. Van een toestand van waarlijk leven (zie blz. 87) of zoo iets is geen sprake. Is in vs. 14—25 van een vóór-christelijken of van den toestand eens Christens gesproken, vraagt met reeds zoo velen vóor hem ook de heer V. L. Mij dunkt, de tegenwoordige tijd hier gebruikt pleit duidelijk genoeg voor de laatste opvatting, evenals ook de uitroep in vs. 24 (ῥύσεται). Anders hebben wij hier eene onnatuurlijke opwinding over een verleden toestand, in plaats van eene bladzijde, die ons nu nog treft door aangrijpende schildering. Verder doorlezende stuitte ik op de verklaring van 8:3 en 4. Had hierbij nog niet moeten worden gewezen op de beteekenis der uitdrukking ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας? De beschouwing over H. 9—11 (blz. 98 vv.) begint met het opwerpen der vraag of dit gedeelte van dezelfde hand is als H. 1—8. Die vraag wordt bevestigend beantwoord. Het zij zoo; doch in elk geval begint hier in den brief een nieuw betoog, ingeleid door eene eigenaardige krachtige verdediging van den schrijver. Dat hier Ἰσραηλεῖται (9:4) wordt gebruikt, terwijl voorheen Ἰουδαῖοι werd gebezigd is geen bewijs volgens V. L. van een anderen auteur, maar toont de nauwkeurigheid van den man, die geen anachronisme wil begaan door te zeggen, dat de Joden de wet hebben ontvangen aan den Sinaï. Dit is eene gezochte verklaring; 't is de vraag of de schrijver erover nadacht. Over het verschil der beteekenis van υἱοθεσία in 8:15 en 9:4 (Israël als Gods Zoon), wordt wel wat licht heengegleden. Overigens is het volkomen waar, dat in dit gedeelte weer grondige kennis van het O. T. blijkt. Zoo ook nog in het bij-

zonder in 10 : 5—10, waar V. L. er op wijst, dat wij hier een joodsche midrasch hebben beginnend met τοῦτ' ἔστιν.

In het vierde onderdeel der dissertatie worden verschillende woorden en zinswendingen genoemd (blz. 109 vv.) en aangewezen, hoe hebreeuwsch ze vaak klinken, hoe ze doen denken aan een geboren Israëliet. Dit gedeelte schijnt mij het best te zijn geslaagd; woorden en uitdrukkingen, die voortkomen uit een hebreeuwsch-grieksch denken, leggen getuigenis af van de nationaliteit des schrijvers. Vooral zoo zij niet in de LXX voorkomen en toch slechts uit het hebreeuwsch te verklaren zijn, leggen zij groot gewicht in de schaal. Voorbeelden aan te halen zou mij te ver voeren, men leze de laatste 26 bladzijden van het proefschrift. Al zullen zij, die met den heer V. L. van gevoelen verschillen aangaande de echtheid en de eenheid van den brief, door hem niet overtuigd zijn geworden, dat een Hebreër uit de Hebreën den ganschen brief heeft geschreven, toch is dit boek van beteekenis voor hen, die belang stellen in de Paul. brieven. Het leert de oogen open te houden voor het joodsche van het geschrift in den tegenwoordigen vorm, al komen er denkbeelden in voor van anderen bodem, al zijn misschien de grondgedachten van het Paulinisme van gnostischen oorsprong.

Simonshaven, Juni 1894. H. D. HELLEMA.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Den 13den October 1894 aanvaardde dr. R. C. Boer de betrekking van privaat-docent te Groningen met het uitspreken eener rede getiteld *De studie van het Oudnoorsch*, waarin vooreerst op de beteekenis van het Oudnoorsch gewezen wordt voor grammatische studie; daarna de waarde en de schoonheid der Oudnoorsche letterkunde wordt bepleit, met name van haar belangrijkst gedeelte, de Sagaliteratuur. Terwijl wij onze blijdschap uitspreken, dat nu voortaan ook aan een Nederlandsche universiteit deze tak der Germanistiek zelfstandig kan worden beoefend, halen wij, als voor ons belangrijkst, de volgende uitspraak van dr. Boer aan (blz. 16): „dat de Eddaliederen gewichtige bronnen, niet slechts van Noorsche, maar ook van gemeen-Germaansche mythologie zijn. Zij hebben dit voor bij alle andere, zelfs oudere bronnen, dat zij de eenige samenhangende verhalen van eenigen omvang omtrent Germaansche goden bevatten en, wat misschien nog meer zegt, dat zij *voor het grootste gedeelte in heidenschen tijd gedicht zijn* [1]), waardoor zij minder gevaar loopen, voorstellingen uit een jonger tijd aan een vroeger geslacht onder te schuiven." De schimpscheut op blz. 24 over de „verwatering tot algemeene menschenliefde" past slecht in een wetenschappelijk betoog.

Die Insel Island und ihre Bedeutung für das Germ. Altertum von Dr. R. Thiele. — In deze voordracht, gehouden in de Koninklijke Academie van Wetenschappen te Erfurt, handelt de schrijver over IJsland als over het Patmos van het Germaansche Heidendom, dat de Germaansche geest zich als

1) De cursiveering is van ons.

rustpunt uitkoos, zoodat de IJslander de drager werd van het overal elders verdreven Germanendom. Taal en rechtsgebruik, gewoonte en godsdienstige voorstelling, mythe en saga bleven op IJsland in stand, en nationale priesters, die geen Latijn schreven, hebben deze met kennis en lust beoefend en op schrift gebracht en dus voor ondergang bewaard. Het boek bevat geen eigenlijk gezegde nieuwe gezichtspunten en geeft het bekende, maar is, aangenaam gesteld en wetenschappelijk behandeld, zeer geschikt om den aanvanger een overzicht te geven van de studie der Germaansche mythologie en van de beteekenis van het beroemde eiland voor de Germaansche kultuur. Hier en daar is aanleiding voor een opmerking.

Weinigen zullen het nog wel dr. Thiele nazeggen (blz. 7), dat de Germanen geen godenbeelden, geen tempels, ja geen eigenlijken kultus hadden. Zelfs onze schrale berichten omtrent godsdienst en kultus der Duitschers weerspreken dit toch nadrukkelijk. — De bekende strijd tusschen Vanen en Asen, waarschijnlijk de herinnering aan een nationaal-Noorschen kultus, door een uit Duitschland gekomenen ter zijde gestreefd, wordt door onzen schrijver, fantastisch genoeg, verklaard als de kamp tusschen onbeschaafde kracht en latere kultuur en poëzie. „De Vanen, de geesten des waans, d.i. der fantasie, werden in het Noorsche bewustzijn opgenomen en beheerschen het eendrachtig mèt de oude machten, de Asen." Dit is zelf niet weinig fantasie en doet denken aan den invloed van K. Maurer, die in het 2de deel van zijn „Bekehrung des norw. Stammes", de grondgedachte van den Germaanschen godsdienst vindt in een diepzinnig dualisme van geest en stof, waaraan de Germanen zelven zeker nooit hebben gedacht. Bij de opsomming en korte inhoudsopgave der Edda-liederen, met name bij de vermelding van „Völu spà" had althans herinnerd moeten worden aan de controverzen over hare echtheid en de hypothese-Bugge-Bang. — Blz. 28 toont duidelijk aan welk een rijkdom aan mythologisch materiaal de skaldenpoëzie bezit door bepaalde voorwerpen te omschrijven in termen, aan de oude mythologie ontleend, waardoor b.v. „goud" nu eens heet „der Asen losgeld", dan „Freya's tranen" of „Sif's haar."

Met dat al bereikt de auteur zijn op 't einde aldus omschreven doel: belangstelling te wekken voor IJsland en de

IJslandsche literatuur en daardoor voor de urgermaansche oudheid.

The christian Church in these islands before the coming of Augustine by canon G. F. Browne. — Bedoeld is natuurlijk de Augustinus, die Ethelbert, koning van Kent, doopte, de apostel van Engeland werd en stierf in 607. Hij werd gezonden door paus Gregorius, „voor wien wij Engelschen God danken mogen" (Browne 156), van wien o. a. de beroemde brief is aan abt Melittus, bij Beda, I, 30 bewaard, van 18 Juli 601, bevattende een even scherpzinnig als christelijk programma voor de heidenbekeering. Beda II, 3 geeft Augustinus' grafschrift aldus: „hic requiescit domnus Augustinus Doruvernensis" (Canterbury) „archiepiscopus primus qui... Aedilberctum regem ac gentem illius ab idolorum cultu ad Christi fidem perduxit"...

Canon Browne geeft dus de geschiedenis van het Christendom in Engeland vóor 600. Hij doet dat met groote zaakkennis, puttende uit een vlijtig bijeengezocht materiaal. Maar wie had gehoopt hier ook iets te vinden over het heidendom in Engeland, het Keltische en het Germaansche; iets van de worsteling der beide machten in den trant van Maurer, Lasonder in zijne „Sage van Thorwald Kodransson", Keary in „Vikings in western Christendom" ziet zich bedrogen. Zelfs Winkelmann, die een geschiedenis geeft der Angelsaksen tot op den dood van koning Alfred (900) wijdt nog meer aandacht aan dit onderwerp, ofschoon het verder buiten zijn bestek lag. Het is niet mogelijk de vestiging des Christendoms in welk land van Noord- en West-Europa ook te verstaan, zonder te letten op de machten, die het vijandig tegemoet kwamen: heidensche kultuur, zedelijkheid en godsdienst, of aanknoopingspunten aanboden. En eene geschiedenis te lezen van de opkomst van het Engelsche Christendom zonder meer dan een paar woorden te vinden over de Keltische en Germaansche godsdiensten, te midden waarvan het omhoog rees, werkt teleurstellend. Met die „paar woorden" denk ik aan pag. 139, waar staat vermeld, dat de Britten, „were rather sturdy in their paganism"; aan pag. 135 v. over St. Columba's tocht naar Iona, waar de Druiden worden vermeld, als macht hebbende over de natuur, zonder meer, terwijl toch druïdisme en christendom wederzijds

sterk op elkander gewerkt hebben, zooals b.v. Rhys in „Celtic Heathendom" heeft aangetoond; aan pag. 124 v. over de „isolated Irish Church in a pagan land"; pag. 96 over de christelijke kerken, door de Saksers in heidensche tempels veranderd, en altaren door hen met heidensche offers bezoedeld, zooals zij in ons vaderland ook menigmaal hebben gedaan.

Intusschen wien het louter te doen is om de opkomst der Christelijke kerk zelve in Engeland, die vindt hier veel van zijne gading en menig treffende bizonderheid. Ook in Engeland kan de oudste prediking van het Evangelie niet worden aangetoond, maar in 200 was het kruis er geplant, om nu voortaan te worden verdedigd en gepredikt door Columbanus, Patrick, Luidhart enz. De verhouding tusschen de Fransche en Engelsche christenen en bisschoppen vinden wij uitvoerig behandeld, gelijk ook de betrekkingen tusschen de oude Engelsche diocesen onderling Het medegedeelde over de St. Pancras-kerk te Canterbury (pag. 26 v.) is een voorbeeld te meer van de lotswisselingen van een christelijk bedehuis in deze onrustige tijden. Dat de brief van Paulus aan de Galatiërs ons een beschrijving geeft van het nationaal karakter der Britten, klinke wat paradoxaal, maar bevat toch een deel vaak voorbij geziene waarheid. De exkurs over Pelagius en Coelestius, ofschoon door canon Browne „the most important fact in history of the British Church" genoemd, schijnt hier toch misplaatst. Wat de kroniek van Prosper van Aquitanië op 't jaar 431 vermeldt, dat Palladius tot de *Schotten* werd gezonden (pag. 116), waarmede de *Ieren* bedoeld worden, wijst op een vaste gewoonte ook b.v. in Vita S. Galli nog gevolgd, waarvan paus Leo XIII in 1878 onkundig scheen, toen hij Palladius liet gezonden worden tot de Schotten in den modernen zin des woords.

Canon Browne's boek neemt aldus waardig zijn plaats in in de bekende serie van de Society for promoting christian knowledge en is een welkome bijdrage tot de kennis van het oudste Christendom in Engeland.

Ueber die Germanische Völkertafel des Ptolemaeus von Georg Holz. — Dit is een kommentaar op het elfde hoofdstuk van het tweede boek der „γεωγραφικὴ ὑφήγησις" van Claudius Pto-

lemaeus, inhoudende zooals men weet de „Γερμανίας μεγάλης θέσις”; eene poging om orde te brengen in de soms hopeloos verwarde aanduidingen van den „vader der geografie” omtrent de ligging der Germaansche volken en stammen, in het midden der tweede eeuw n. C. Ieder, die weet hoe het onderzoek naar den godsdienst der oude Duitschers in de laatste jaren heeft aangetoond, dat zijne ontwikkeling ten nauwste samenhangt met de verhuizingen der stammen, en dat hoofdgoden zich uit lokale godheden en wijdere eerediensten zich uit plaatselijke kultus-centra hebben omhoog geheven — ziet het belang der Oudduitsche geografie voor de Germaansche godsdienstgeschiedenis in en daarmede het goed recht van eene aankondiging van Holz' boek in ons Tijdschrift.

De bestudeering ervan, d. w. z. eene vernieuwde lezing der Γ. θέσις aan de hand van Holz' kommentaar, waarbij telkens de vergelijking met Tacitus' „Germania” onvermijdelijk en bizonder leerzaam is, heeft mij van Ptolemaeus' beteekenis geen hoogeren dunk doen opvatten, al verontschuldigt H. hem terecht met een beroep op zijne schrale bronnen.

Dit laatste doet hem al aanstonds van Tacitus verschillen. Ptolemaeus gebruikte alleen schriftelijke bescheiden, Tacitus heeft veel van wat hij vertelt van reizigers gehoord. Dat de „Germania” (over een nieuwe Engelsche uitgave met kommentaar zie hieronder) eene van P's bronnen is geweest, staat vast. Holz levert het bewijs, dat het door P. gebruikte exemplaar echter zeer corrupt moet zijn geweest. Een paar voorbeelden mogen dat toelichten. In de oostelijke volkenrij geeft P. o. a. den naam Οὐισβούργιοι, onmiddellijk onder de Κῶγνοι, welke laatste overeenkomen met de Cotini van Tac. 43 (*niet* Gotini). Wie zijn nu de Οὐισβούργιοι? In navolging van Wislicenus gist H., dat wij dezen hebben terug te vinden in Tac. Osi en Buri, bij hem onmiddellijk op de Cotini volgende, maar in het door P. gebruikte exemplaar Osiburi geschreven, alsof éen stam werd bedoeld.

Een ander voorbeeld. Het noordelijkste volk in dezelfde oostelijke reeks heet bij P. Ῥουτίκλειοι, tusschen de monden van Oder en Weichsel, in het tegenwoordige Pommeren dus. Nu kent Tac. 44 (*niet* 43 zooals Holz zegt) hier twee stammen, „protinus deinde ab Oceano”, t. w. de Rugii en de Lemovii.

Daar nu P. in deze streek ook een plaats 'Ρούγιον kent is het niet gewaagd in de eerste helft van den volksnaam: 'Ρουτι de Rugii te vinden, omdat Γ ligt T wordt. De tweede helft wijst dan terug op eene corrupte lezing van Lemovii, zoodat P. hier wederom uit twee volken bij Tacitus één volk maakt.

De tweede door P. gebruikte bron is ouder dan de „Germania". Uit haar put hij voor zijne beschrijving van N.W. Duitschland en Denemarken, en daar de Romeinen maar éenmaal, in 5 n. C., zóo hoog gekomen zijn, toen Tiberius tot aan de Elbe trok en zijne vloot uit den Elbemond, om Jutland heen, tot in de Oostzee voer, ligt het voor de hand dat Ptol. aan de krijgsjournalen van dezen tocht zijne kennis ontleent, zooals ook Strabo, Mela en Plinius doen.

De derde bron is jonger dan de „Germania". P. heeft haar gebruikt voor zijne beschrijving van Z. O. Germanië. Het is opmerkelijk, dat hij hier juister en vollediger berichten geeft dan van N. en W. Duitschland.

Die kennis kon slechts mogelijk worden sedert de Romeinsche macht zich ook over die landen uitstrekte. Dit geschiedt onder Trajanus en Domitianus. In dezelfde mate als de landen aan den Benedenrijn voor de Romeinen aan beteekenis gingen verliezen, namen de Donaulanden aan gewicht toe, zoodat onder Augustus het leger aan den Rijn acht legioenen telde en aan de Donau geen troepen lagen, terwijl onder Antoninus Pius het Rijnleger vier, onder Domitianus het Donaukorps tien legioenen sterk was. Daar nu Ptol. schreef onder Antoninus, verklaart dit zijne ruimere kennis der toen door de Romeinen bezette Donaulanden.

Intusschen maakt P. van die drie bronnen een wonderlijk gebruik. Niet gedenkende, dat zij chronologisch over anderhalve eeuw uitéenloopen en in die jaren telkens stamverschuivingen plaats hadden, voegt hij vaak de berichten te zamen en laat een stam wonen, waar hij al lang niet meer was. Op deze groote onnauwkeurigheid wijst ook een feit als dit, dat hij de Hermunduren, door Tacitus 41 en 42 aan de Boven-Donau gezet, zelfs niet noemt, omdat zijne derde bron hem andere namen voor dat gebied gaf en er aldus voor de Hermunduren zelven geen plaats meer overbleef.

Maar wat hem vooral telkens en telkens fouten doet begaan

is de wonderlijke gewoonte om zijne Germaansche stammen, waarvan hij de namen in zijne bronnen aantrof, naar vaste reeksen te ordenen en wel van West naar Oost en van Noord naar Zuid. Want daardoor komt hij dikwijls plaats te kort om een volk te doen wonen, waar het inderdaad woonde en verschuift hij het daarheen, waar hem nog ruimte overbleef. Zoo wonen bij hem de Σιλίγγαι tusschen de Σέμνονες (Semnonen) en de Χαιρουστικοὶ (Cherusken) in, terwijl zij toch ten Oosten van beiden, in het tegenwoordig Silezië gevestigd waren. Bovendien plaatste hij de Cherusken onder de Semnonen, die in waarheid ten Westen zetelden, althans ten tijde van Tacitus (36). Zoo laat hij, wederom omdat zijne ordening naar reeksen hem geen plaats laat, Γαβρήτα ὕλη (Bohemer Woud) van Oost naar West loopen, zoodat de stam der Μαρκομανοὶ (Tac. Marcomani) ten Zuiden van dien der Οὐαριστοὶ (Tac. Naristi) komt te liggen, terwijl inderdaad de eersten ten N. O. de tweeden ten Z. W. van het Bohemerwoud hebben gewoond.

Indien iemand nog de moeite wil nemen om b.v. de plaatsing bij Ptol. van de Χαῖμαι (Chamaven) en Τούβαντοι (Tubanten) in verband met Χαιρουστικοὶ (Cherusken) en Χάτται (Katten) met de werkelijke voormalige ligging dezer stammen te vergelijken, dan heeft hij in dit alles bewijzen genoeg voor 't feit, dat Ptol. niet juist een betrouwbare gids mag genoemd worden in den toch reeds zoo verwikkelden doolhof der Oudgermaansche geografie.

Wij mogen Holz dankbaar zijn voor zijne vlijtige en scherpzinnige schifting van juist en onjuist, voor zijne veilige handleiding bij de lezing en het gebruik van Ptolemaeus' Γερμανίας θέσις. Een paar vragen resten mij nog te doen. Waarom mag de opsomming bij Tac. 40 van de volken, die Nerthus vereeren, niet gelden voor een aanwijzing van stammen, die in Oostfriesland, aan den Elbemond of aan de Oostzee hebben gewoond? (S. 28). Het Nerthus-heiligdom was toch zonder twijfel een plaats van aanbidding der omwonende stammen, zooals zoovele andere kultuscentra bij de Germanen zijn aan te wijzen (cf. Th. T. 1892 blz. 443). Is *pagus* werkelijk „teilvolk" (S. 40)? Mij komt dat zeer waarschijnlijk voor, maar in vele „Vitae" b.v. moet het woord door ons „vlek" worden vertaald. Over de vraag of in Λιδοῦνοι een Keltische plaatsnaam op-dunum

schuilt (S. 46) durf ik niet oordeelen. Ptol. plaatst hen, waar Tac. 43 de Manimi laat wonen t. w. in het tegenwoordige Polen.

Shetland Folklore and old faith of the Teutons. — Een tijdschriftartikel (New Review December 1894) van Karl Blind over enkele volksoverleveringen en gebruiken op de Shetland-eilanden, waarin veel bekende, maar ook een paar nieuwe dingen, de Shetlandsche gechristianiseerde runenzang van Oðin, Hávamál, „Nine days he hang pa da rütless tree", (cf. Hávamál 137); het bezweringslied „to prevent Night-mare":

Arthur knight
He rade a' night
Wi' open swird
An' candle light . . . enz.,

eene duidelijk herkenbare herinnering aan Oðin, doodengod, die de gevallenen opneemt in Valhöll en de Valkyrjur aanvoert. In een fragment der Volsunga Saga rijdt Sigurdr met open zwaard en gouden sporen, terwijl de „mare" herinnert aan de Valkyrja, Wal-riderske, doodenrijdster. Belangrijk zijn ook de mededeelingen over Shetlandsche legenden van zeehonden, „Finn's", die de huid afleggen en menschen worden, in wie zich dan allerlei karaktertrekken van Noorsche vikings openbaren. Ook vrouwelijke „finn's", die waren gevangen genomen, toen zij de zeehondenhuid hadden afgelegd en met eilanders in het huwelijk traden, maar een sterk verlangen bleven koesteren naar hun Noorsch vaderland, een algemeen voorkomende trek. Zoo gaven de tochten der Vikings aanleiding tot het ontstaan van mythische legenden over bovennatuurlijke wezens: de zeekoningen werden finn's, zeehonden, die in menschen konden veranderen.

Van Freyja te spreken als van eene godin, „whose worship had been most widely and most deeply prevalent among the Teutonic race", zooals Blind doet (p. 615), is niet meer houdbaar. Freyja is een bepaaldelijk IJslandsche godin en zelfs in Noorwegen maar weinig bekend. De meikever-liedjes enz. door Blind aangehaald, slaan niet op haar, maar op Frigga-Holda, godin van vegetale en animale vruchtbaarheid, van wie ook kinderzegen kwam, zooals ik indertijd trachtte aan te toonen

en ook Blind oordeelt. De IJslandsche Freyja (feminine vorm van Freyr) is de godin van de in het voorjaar wedergeboren natuur.

Die deutsche Heldensage van Dr. Otto Jiriczek. — De hoogleeraar Symons heeft in de Septemberaflevering van het „Museum" 1894 met verklaarbare jaloerschheid gesproken van het verschijnsel, dat zulke geschriften als dit in Duitschland voor enkele stuivers verschijnen in smakelijken vorm („in elegantem Leinwandband" zegt de uitgever) en van degelijken inhoud. Inderdaad geen geringe aanbeveling voor de „Sammlung Göschen", waartoe ook dit boek van Jiriczek behoort. Op voortreffelijke wijze geeft hij een inhoudsoverzicht (vaak naar Uhland), een schifting der bronnen en bestanddeelen, een aanwijzing van de mythische of historische beteekenis eerst van de Nibelungen-sage, daarna van den sagencyclus aan Theodorik van Bern verbonden, voorts van de Ermanrich-, de Walther-, de Ortnit = Wolfdietrichsage, eindelijk die van könig Nother, Wieland, Hilde-Gudrun. Een boek alzoo, dat zich uitnemend leent om zich op dit gebied te oriënteeren en de stof te overzien.

In overeenstemming met Symons zegt ook J., dat uit denzelfden wortel, waaruit in heidenschen tijd de godenmythen voortkwamen, de natuursymboliek, later de heldenmythus opbloeide, zoodat Siegfried, Beowulf enz. geen mensch geworden goden, maar „mythische Neubildungen" zijn (67). Hoe men over die meening wil oordeelen — in elk geval komt onder het ridderlijk-christelijk omhulsel telkens het oudgermaanschheidensche voor den dag (19). Siegfried, zegt J., is een lichtheros (zooals in verwante mythen een lichtgodheid) die de zonnejonkvrouw zich verwerft (64); Hagen een zuiver mythisch, daemonisch wezen (66); het sprookje van de Schoone Slaapster in het Bosch heeft ons een deel van den echten Siegfriedmythus bewaard (74); Hildebrand is de drager van een ouden mythus: de kamp tusschen vader en zoon, allen Ariërs bekend (94); Wolfdietrich's geliefde Sigeminne is de „rauhe Else" der latere sage (126); Hertnit, die in de Þiđrekssage (oudere, zuiverder vorm der Ortnitsage) met eene valkyrja is gehuwd en valt in den strijd met een draak, staat op mythischen bodem (133).

Waar zooveel overeenstemming reeds verkregen is in de waardeering der Heldensage als bevattende overvloedig mythische bestanddeelen, draagt men de nog onopgeloste verschillen lichter. Siegfried, die, volgens J. geen lichtgodheid, maar een lichtheros is, gelijkt in elk geval volkomen op een godheid en de grenzen zijn niet te trekken; en als uit Dietrich's mond, bij zijn kampen met Laurin, vlammen uitgaan of de gloed van zijn mond zijne banden verbrandt, als hij reuzen en draken verslaat, dan doet hij zoo geheel aan den rooden dondergod Þórr denken, den reuzenbedwinger, dat wij niet aanstonds ons kunnen nêerleggen bij het korte vonnis „diese Meinung ist unhaltbar" (103).

Doch, gelijk gezegd, bij veel afwijkende gevoelens, is men thans toch vereenigd in de overtuiging, dat de Duitsche heldensagen, naast ander materiaal, rijke mythische stof bevatten. Behalve om vele andere redenen is ook hierom J's boek van beteekenis en aanbevelingswaard. L. K.

Onlangs zag het licht de eerste aflevering van een werk, getiteld: *Aus den Quellen der Kirchengeschichte.* Al is het bestemd voor het „Religionsunterricht der höheren Schulen", toch hoopt de schrijver, Dr. Paul Mehlhorn [1]), dat het ook door studenten en predikanten gebruikt zal worden.

Zij, die niet gewoon zijn de latijnsche en grieksche bronnen der kerkgeschiedenis te bestudeeren — hun aantal is legio — zullen in dit stuk [2]), dat tot Constantijn den Groote loopt, een uitnemenden wegwijzer vinden.

De volgende onderwerpen worden behandeld: *I. Lebensausgänge von Männern des apostolischen Zeitalters; II. Altchristliche Sitte und Sittlichkeit*; *III. Verfassung der alten Kirche; IV. Altchristlicher Kultus; V. Altchristlicher Glaube* en *VI. Christenverfolgungen.*

Ik laat hier enkele citaten volgen, die aan de meeste lezers van dit tijdschrift waarschijnlijk onbekend zullen zijn.

Over de beteekenis van het Pinksterfeest schrijft Origenes:

---

1) Vroeger gaf hij drie handleidingen over den Bijbel, de Kerkgeschiedenis en de protestantsche godsdienstleer, waarvan een tweede of derde druk verscheen.

2) 116 blz., 1½ Mark.

„Wie naar waarheid kan zeggen: Wij zijn met Christus opgewekt of: God heeft ons medeopgewekt en in Christus medegezet in den hemel, viert voortdurend Pinksteren, vooral wanneer hij, gelijk Jezus' apostelen, op het dak klimt en bidt, om deel te hebben aan den geweldigen rukwind, die der menschen boosheid uitwischt en hen deelgenooten maakt van de hemelsche tongen, door God gezonden."

Omtrent de feesten in de vierde eeuw berichten de *Constitutiones apostolicae* o. a.: In de week der passie en die der opstanding moet geleerd worden wie geleden heeft en opgestaan is, wie dat lijden toegelaten en Christus opgewekt heeft. Het Hemelvaartsfeest is het einde der op Christus betrekking hebbende goddelijke verordeningen. Op Kerstmis is den menschen de onverwachte genade geschonken, dat Jezus Christus, de logos Gods, uit de jonkvrouw Maria tot heil der wereld geboren werd. Het Epiphaniënfeest herinnert aan de openbaring der godheid van Christus, daar de Vader bij den doop van hem getuigde en de Paracleet in de gestalte eener duif op hem wees, die het getuigenis ontvangen had.

Behalve deze feesten moeten de geloovigen ook de dagen der apostelen en der heilige martelaren vieren; de eersten hebben hen tot Christus geleid, terwijl de laatsten hem lief hadden boven hun eigen leven.

In de *Constitutiones* komen o. a. de volgende curiositeiten voor: De bisschop wordt vergeleken met den kapitein van een groot schip. Hij geeft zijn bevelen den diakenen als aan matrozen, den broeders als aan passagiers en is zeer nauwgezet in het aanwijzen der plaatsen. Rechts en links van den bisschoppelijken troon zitten de priesters en diakens. Zij zorgen, dat de leeken ordelijk en rustig plaats nemen en de vrouwen, afgezonderd van de mannen, het stilzwijgen bewaren. De voorlezer staat op een verhevenheid in het midden der kerk en leest uit de boeken van Mozes en Jozua, uit Richteren en Koningen, uit Chronieken, Ezra en Nehemia voor, om met Job, Salomo en de 16 profeten te besluiten. Na het zingen van David's psalmen door een anderen voorlezer — de gemeente zingt zachtkens het begin van een vers — worden de Acta der apostelen en de brieven van onzen medearbeider Paulus voorgelezen. Onder het lezen uit de evangeliën staan de pres-

byters, de diakens en het volk stillekens op, daar er geschreven staat: „Zwijg en hoor, Israël.”

Is de kerk vol, dan blijven de jonge mannen en meisjes staan, terwijl de diaken er voor zorgt, dat niemand fluistert of lacht of wenkt.

Na het vertrek der catechumenen en der boetelingen bidden allen tot God, die naar den hoogsten hemel in het Oosten opvaart, denken aan het in het Oosten gelegen Paradijs, waaruit de eerste mensch verdreven werd, omdat hij Gods gebod verachtte en naar den raad der slang luisterde.

Is het gebed geëindigd, dan maken de diakens het offer der eucharistie gereed. Aan de gemeente wordt gevraagd: Is er iemand vijandig gezind tegenover een ander? De mannen begroeten elkander en eveneens de vrouwen met „den kus in den Heer”. Ieder wachte zich voor een Judaskus!

De diaken bidt voor de gansche kerk en de wereld, voor de priesters en overheden, voor den bisschop en den algemeenen vrede. De bisschop wenscht der gemeente vrede toe en zegent haar met de woorden van Mozes: de Heer doe zijn aanschijn over u lichten en zij u genadig; de Heer verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede!

Aan het slot wordt het offer van Christus opgezonden, terwijl het volk staat en bidt. Met schroom geniete ieder van het lichaam en het kostbaar bloed des Heeren!

De deuren moeten bewaakt worden, opdat geen ongeloovige of oningewijde binnentrede.

Merkwaardig is Athanasius' lofrede op de edelmoedigheid der Heidenen: „Wie zou de Arianen Heidenen, om niet te zeggen, Christenen durven noemen? Zij zijn nog slechter dan beulen en driester dan andere sekten. Van onze vaderen heb ik gehoord, dat de Grieken, tijdens de vervolging onder Maximinus, den grootvader van Constantijn, de Christenen verborgen. Meermalen verloren zij hun goederen en gingen in den kerker, om geen verraders der vluchtelingen te worden. De Arianen daarentegen, deze bewonderenswaardige uitvinders der nieuwe ketterij, slechts beroemd door hun vervolgingswoede, deden juist het tegendeel.”

Ik eindig met een paar opmerkingen. Onder de bestrijders

van het Christendom wordt alleen Celsus genoemd. Hij was ongetwijfeld de ernstigste bestrijder van het Christendom. Maar waarom Lucianus niet vermeld, die in zijn *Peregrinus Proteus* der Christenen lichtgeloovigheid en hun ingenomenheid met het martelaarschip ten toon stelde? Waarom werd de dialoog van Minucius Felix met stilzwijgen voorbijgegaan, waarin de Heiden Caecilius tegen de Christenen optreedt? Volgens hem blijkt uit hun geheime samenkomsten, dat het onder de Christenen liederlijk toegaat. Met hun geloof aan de opstanding wordt de draak gestoken.

Volgens Caecilius zijn de Christenen het medelijden der goden waardig, omdat zij geen deel nemen aan optochten of openbare gastmalen, geen reukwerk, geen kransen gebruiken, die het hoofd versieren.

Onder de Apologeten treedt alleen Justinus Martyr op. Waarom werd de weerlegging van Caecilius door Octavius in genoemden dialoog verzwegen? Volgens hem hebben de beste heidensche wijsgeeren door de aanneming van Gods eenheid onwillekeurig getuigenis afgelegd van de waarheid in het Christendom. De romeinsche staat dankt zijn grootheid alleen aan den moed der vromen. Ook stelt Octavius de waarde van het Christendom voor het leven in het licht.

Onder de bestrijders van Marcion worden Justinus en Irenaeus genoemd. Hadden Tertullianus en Epiphanius geen vermelding verdiend?

Al kan de schrijver slechts over „ein kärgliches Mass von Mussestunden” beschikken, wij hopen dat de volgende afleveringen van dit belangrijk werk spoedig zullen verschijnen.

M. A. N. R.

Herrn Dr. Stade's Wahrheit und Dichtung. Replik von Prof. Dr. W. Weiffenbach. 1894. — Dit geschrift ontleent zijn recht om in het Theol. Tijdschrift vermeld te worden alleen aan zijn auteur. Weiffenbach is hier te lande niet alleen gunstig bekend door zijn uitvoerig werk *Der Wiederkunftsgedanke Jesu*, door 't geen hij over het getuigenis van Papias, over Mark. 1 : 1, enz. enz. schreef, maar het was ook een nederlandsche senaat, die van Leiden, welke hem in 1875 tot doctor in de godge-

leerdheid honoris causa promoveerde. Zonder deze omstandigheid konden wij deze *Replik* laten rusten. W. licht daarin een verschijnsel in de hedendaagsche duitsche kerkgeschiedenis toe, de verovering van theologische leerstoelen door de school van Ritschl. Maar hij beperkt zich tot ééne enkele bijzonderheid uit die beweging, en wel eene die alleen voor de akademie te Giessen, waaraan zij voorviel, belang heeft en die van geen gewicht is dan voor de personen die bij dit ééne voorval zijn betrokken geweest. Wie 't soms nog niet weet, kan 't hier leeren dat ook richtingen in wetenschap en godsdienst, die, laat het zijn met de edelste bedoelingen, *macht* zoeken te krijgen zonder met de kans op *invloed* tevreden te zijn, zoo goed als altoos 't moeten beleven dat zich allerlei menschelijks in hare praktijken mengt.

De zaak is deze. In 1878 bestond de faculteit te Giessen uit vier ouderwetsche vrijzinnige (voor Duitschland n.l.) theologen, Keim, Hesse, Köllner, Weiffenbach, deze als extraordinarius, en uit den Ritschliaan Stade. Stade heeft toen, ook door geheimzinnige overleggingen met machtige mannen te Darmstadt — Giessen is Hessisch — het weten klaar te krijgen dat Weiffenbach bij de vakaturen, die ontstonden, werd verdrongen en uitsluitend Ritschlianen werden benoemd. Nippold heeft dit in *Die theolog. Einzelschule* (door Dr. Herderschee in 't Theol. Tijdschr. besproken) met meer goede trouw dan handigheid verteld. Stade koos daarop de wijsste partij door op hoogen toon te antwoorden, toe te lichten wat hij verkoos, te zeggen dat hij zich niet verplicht acht van alles rekenschap te geven, en door — dit vooral — op zijne beurt Nippold aan te vallen. Thans komt Weiffenbach zelf bevestigen, ik zei bijna bewijzen, dat, kleinigheden daargelaten, de voorstelling van Nippold de juiste is geweest.

Wat zullen wij zeggen? Eene school die weet wat zij wil, die zich zelve voor de éénig rechtmatige houdt, haar stichter voor den hervormer van kerk en wetenschap, voor een Luther of een Schleiermacher, die gedragen wordt door een sterk geloof in hare zegepraal, zij roept bij hare volgers groote veerkracht en werkkracht wakker. Zij staalt den moed, zij schenkt bezieling. Onverdiend is de groote macht van Ritschl's school allerminst. Kreeg zij die ook door tegenstanders te miskennen

of hen met kwade trouw bij ministers verdacht te maken als „zóó liberaal": dan is dat zeker bedroevend. En wij, die gelukkig buiten haar staan, zullen wel zoo vrij zijn aan de exegese van Weiffenbach's *Gemeinde-oder Individual-Rechtfertigung* meer waarde toe te kennen dan aan die van „den Meester" Ritschl, die W. daarin bestrijdt.

'tMoet een wonderlijke taak wezen, in geschrifte zich te verdedigen tegen een vonnis, dat u onbevoegd verklaart om voor een professoraat in aanmerking te komen. Hoe moeilijk, eigen verdienste en waardigheid te bepleiten, en dat te doen als men de dupe is geworden van de historie en daarbij een tegenstander moet aantasten, die in machtige positie van zijne overwinning geniet. 't Komt mij voor, dat W. zich van die uiterst kiesche taak goed heeft gekweten.

S. C.

Een geboren Griek, die zijn leven heeft gewijd aan de beoefening zijner moedertaal in den klassieken en in alle latere vormen, A. N. Jannaris, maakt in de Contemporary Review, 1894: 580—591, eenige opmerkingen over de Engelsche vertaling van het „Gebed des Heeren", waarvan althans sommige ook aan deze zijde van de Noordzee overweging verdienen. De schrijver legt sterken nadruk op het feit dat N. Tisch Grieksch, ofschoon slechts door een paar eeuwen van de klassieke oudheid gescheiden, meer gelijkt op Byzantijnsch, ja zelfs in vele opzichten op nieuw Grieksch. Hij herinnert aan den vaak schadelijken invloed der vulgata op alle West-Europeesche vertalingen van het N. T., en wenscht scherp te onderscheiden tusschen onze wereldbeschouwing en die van Jezus. Hij dacht zich God, wonende en heerschende in den hemel, gelijk de Satan op aarde. Vandaar de aanhef: „Onze vader die *in de hemelen* zijt", en de beden: „uw heerschappij kome", enz. Van „koninkrijk" (= regum) spreke men niet, want er staat niet *βασίλειον*, maar *βασιλεία*, welk woord niet doet denken aan den *βασιλεύς*, maar aan den *κύριος*. — Voor *wil* zegge men „voornemen", want *θέλημα* is in het niet-klassieke en jongere Grieksch, niet = voluntas; maar = *βουλή*, *βούλευμα*, *διάγνωσις*. — Ons brood, waarom wij elken dag, „heden", mogen bidden, heet *ἐπιούσιος*, d. i. *enkel*, *eenvoudiy* brood, in tegenstelling van

het vaak in de LXX voorkomende περιούσιος = weelderig, overvloedig. Vandaar ook de ongewone vorm ἐπιούσιος, in plaats van ἐπούσιος. — Bij πειρασμός denke men niet aan *beproeving* of *verzoeking*, tenzij in de onderstelling dat deze komt van de zijde des satans. Het woord beteekent bij de Synoptici uitsluitend diens bijzondere handelwijze, gelijk blijkt uit de tegenstelling: „maar verlos ons van den booze", en uit het spraakgebruik, dat minstens sedert de vierde eeuw peirasmos met den poneros vereenzelvigde. De gewone vertaling is onlogisch en, blijkens Jac. 1 : 13, onchristelijk. Men leze: „en laat ons niet vallen in den strik des verzoekers".

Maar dan bidt men toch in de onderstelling dat God zoo iets zou kunnen gedoogen! Bovendien hebben πειράζειν en πειρασμός in het N. T. gewoonlijk de beteekenis van beproeven en beproeving. Het heeft een goeden zin, te bidden „dat God ons niet leide in beproeving", waarmede het gebed naar Luc. 11 : 4 werd besloten, zelfs al voegde men later, naar Mt. 6 : 13, daaraan toe: „maar verlos ons van den booze." Immers elke beproeving (ziekte, smart, vervolging, enz.) was het werk van den booze. En Jac. 1 : 13 onderstelt juist het bestaan eener overtuiging, volgens welke God den mensch „beproeft".

In Nov. 1894 verscheen bij de firma C. A. Schwetschke en Zoon te Brunswijk het vierde of laatste stuk *Theologischer Jahresbericht*, *Band XIII.* Dit deel geeft een overzicht der „Literatur des Jahres 1893" en is geheel bewerkt op de bekende wijze, door dezelfde personen, die het jaarverslag over 1892 gereed maakten. Bij vernieuwing dank aan Holtzmann en zijn staf voor de moeite die zij zich in veler belang getroostten.

De vier stukken te zamen, met inhoudsopgave en register, kosten M. 14; N. I Exegese, afzonderlijk: M. 5; N. II Historische Theologie: M. 7; N. III Systematische Theologie: M. 3; N. IV Praktische Theologie und kirchliche Kunst: M. 6.

De heer Louis D. Petit, Conservator bij de Bibliotheek der Rijks-Universiteit te Leiden, heeft een omvangrijken bibliographischen arbeid ondernomen, waarvan een eerste proeve het

licht heeft gezien, onder den titel: *Bibliographische lijst der werken van de Leidsche hoogleeraren, van de oprichting der Hoogeschool tot op onze dagen. — Faculteit der Godgeleerdheid. Eerste aflevering* (1575—1619). *Leiden, S. C. van Doesburgh*, 1894 (XVI + 224 blz. 4°. *f* 3.50). Een net uitgevoerde en veelzeggende proeve van volhardend zoeken en nauwkeurig beschrijven van het gevondene. Een kostelijk geschenk voor allen, op wier weg het ligt, geschriften te raadplegen van Leidsche hoogleeraren in de godgeleerdheid, of — want ook aan hen is gedacht, in een Aanhangsel — van Regenten en Onderregenten van het Staten-College en het Walsche College aldaar, tusschen de jaren 1575—1619. Wij vereenigen ons gaarne met de hulde, den kundigen samensteller van dit werk gebracht door Dr. W. N. du Rieu, Ned. Spectator 1894 N°. 44. Worde het hem gegeven, de vrijwillig aanvaarde zeer moeilijke taak te mogen voltooien. Dat hij het doen zal met denzelfden ijver en gelijke nauwgezetheid als waarvan deze eerste proeve de ondubbelzinnige bewijzen geeft, vertrouwen met reden allen die hem kennen.

Het geheele werk zal, met het oog op de vijf faculteiten, verschijnen in vijf deelen, elk van vier of vijf afleveringen. Elke afdeeling is afzonderlijk te verkrijgen.

W. C. v. M.

VREDESONDERHANDELINGEN.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik von Paul Natorp. Freiburg i. B. und Leipzig. J. C. B. Mohr, 1894. — 1 M. 50.

Nu ik mij nederzet om deze regelen te gaan schrijven is juist de oorlog tusschen Japan en China verklaard. De pogingen, aangewend om eene verzoening tot stand te brengen, zijn mislukt en wij kunnen nog slechts hopen, dat het drama spoedig zal zijn afgespeeld, middelerwijl de bittere ironie trachtende te dragen van het feit, dat Japan op deze wijze kennis geeft zijne plaats onder de beschaafde mogendheden te hebben ingenomen.

Dat vredesonderhandelingen mislukken is te natuurlijk dan dat men er zich over verbazen zou. Om twee vijandige machten, gereed op elkander af te gaan, te bewegen het zwaard in de schede te laten — zooals ginds in het Oosten — moeten heel wat gunstige omstandigheden samenwerken, op welker aanwezigheid men evenwel, telkens weder opnieuw, hoop mag blijven koesteren. Doch nog zwaarder taak neemt hij op zijne schouders, die zich aangordt om een einde te maken aan een veete, die sinds jaar en dag de gemoederen in vlam zet, om een reeds lang gapende klove te dempen en de geschiedenis leert, dat in de meeste gevallen de partijen zich eerst tot eene verbroedering laten vinden, als bij één harer of van weêrszijden de krachten geheel zijn uitgeput.

Echter zijn vrede, samenwerking, overeenstemming zulke kostelijke goederen, dat elke poging om hen te doen komen luide moet worden toegejuicht, zelfs al blijft het bij de poging. De gevleugelde woorden van vreemde en vaderlandsche schrijvers, op deze waarheid toepasselijk, zijn te bekend dan dat ik ze zou durven noemen.

De Marburgsche hoogleeraar in de psychologie, van wiens boek ik den titel boven afschreef, doet niet slechts zulk een poging, maar hij zwaait de witte vlag bovendien zonder daartoe door een der beide partijen te zijn aangezocht, uit vrije beweging, gebracht tot zijn optreden alleen door zijne liefde zoowel voor de eene als voor de andere mogendheid — in dit geval het christendom en de huidige beschaving, die, acht hij, toenadering grootelijks behoeven.

Het schijnt mij deze overweging, die dr. Natorp's pen heeft gepunt. Met voordacht druk ik mij zoo voorzichtig uit, omdat zijn boek zich ook nog met een andere vraag bezig houdt, die wel met de eerste in verband staat, maar toch niet zoo nauw of de lezing geeft den indruk eener zekere tweeslachtigheid.

Het andere gebied is dat van het Duitsche schoolonderwijs, bepaaldelijk het onderricht in den godsdienst aan de Duitsche scholen. Wanneer wij, Nederlanders, geneigd ons te beklagen, dat wij gezegende wetten en instellingen eerst langzaam verkrijgen, onze oostelijke naburen hunnen leerplicht benijden — wij behoeven ter andere zijde niet in jaloerschheid ontstoken te worden over de wijze waarop, ja over het feit dat aan hunne scholen het godsdienstonderwijs verplichtend wordt gesteld. En het is verklaarbaar genoeg, dat er te hunnent ernstige stemmen opgaan om te protesteeren tegen, zoo mogelijk verandering te brengen in „het tegenwoordig godsdienstonderwijs, dat alle gezonde paedagogiek in 't aangezicht slaat en als een gevolg waarvan duizenden in later jaren op dat onderwijs terug zien als op een ergerlijk bedrog, een strafbaar misbruiken hunner kinderlijke lichtgeloovigheid, ergernis, die zij maar al te gemakkelijk van het onderwijs op den godsdienst zelven overbrengen" (t. p. 104). Daarom moeten allen, die 't wel meenen met het Duitsche volk op verandering aandringen. Echter verdient het volgens Natorp evenmin aanbeveling het vak eenvoudig te schrappen en het òf in 't geheel niet òf door „blossen Moralunterricht" te vervangen. Neen er voor in de plaats moet komen interkonfessioneel onderwijs, zooals op de Engelsche *boardschools* sinds 1870, onderwijs in dien gehumaniseerden godsdienst, die voor onzen auteur de eenig bestaanbare is. Om duidelijk te maken wat hij daaronder verstaat schrijft hij de vier eerste hoofdstukken van zijn boek

Ofschoon langs dezen weg de draad in zijn betoog kan worden aangetoond, lijdt, meen ik, de duidelijkheid toch een weinig onder dit dubbel doel, waarbij nog komt, dat de hoogleeraar in de derde plaats bezwaren heeft tegen het klassenonderwijs, tegen scholen voor de verschillende standen, alsof niet het gansche volk éène en dezelfde school bezoeken en de arbeider, de werkman dezelfde voorbereiding genieten moest, die nu alleen het deel is der hoogere standen.

Zoo vinden wij dus in hem een schrijver over godsdienstwijsbegeerte, over lager onderwijs, over sociale rechtvaardigheid, en zou zijn boek te dier oorzake eene aankondiging verdienen zoowel in dit Tijdschrift als ook in b.v. „Volksonderwijs" en in het „Sociaal Weekblad".

Toch te dezer plaatse het meest en het eerst. Want niet alleen is N.'s opvatting van godsdienst uitgangspunt der gansche redeneering, hij blijft hem ook doorgaande voor oogen staan als een factor van groot belang in de opvoeding van het gansche volk.

Wil ik op de eenheid van dit geschrift niet, spijkers-op-laag-water-zoekende, afdingen, wel mag worden uitgesproken, dat het niet gemakkelijk is in eene beoordeeling te treden over zijne waarde. Het geldt hier de toepassing van eene bepaalde opvatting van het wezen van den godsdienst op de paedagogie, op het lager onderwijs. Onderwijs niet ten onzent, maar in Duitschland, waarvan wij allen wel de klok hebben hooren luiden, maar slechts den klepel kunnen aantoonen, indien wij van het onderwerp bepaaldelijk studie maakten.

Toch weten wij er genoeg van om ons te kunnen voorstellen wat het beteekent, dat op de lagere scholen verplicht, dogmatisch, streng (Luthersch) konfessioneel godsdienstonderwijs gegeven wordt. Al dweept iemand niet met de opvatting van „neutraal" aan sommige onzer openbare scholen; al is hij — met de meesten onzer — voorlang gaan inzien, dat het niet aangaat éénzelfde model van school vasttestellen voor alle deelen des lands; al betreurt hij het levendig, dat een — zekerlijk onjuiste — wets-interpretatie op vele openbare scholen — ik gedenk dankbaar de uitzonderingen [1]) — mèt het dogmatisch

1) Ik herinner mij een leerboek voor de volksschool van een Frieschen onderwijzer,

godsdienstonderwijs òok op den index heeft doen plaatsen het algemeen Christelijke, het Protestantsche bij het geschiedenisonderricht, het gemoedelijke — toch begrijpt hij hoe N. zich stoot aan toestanden, die 't nog noodig maken te zeggen, dat „dogmen over de Schepping, over den oorsprong van goed en kwaad, over God, zonde en verlossing voor het kind der volksschool d. w. z. voor het kind van zeven jaar afaan schadelijke ballast zijn" (t. p. 101); te zeggen, dat „streng konfessioneel onderwijs verdeeldheid brengt onder de zonen van hetzelfde volk, terwijl de volksschool juist vereenigen moest" (t. p. 103); te zeggen eindelijk, dat „door dit gedwongen dogmatisch onderricht duizenden voor goed der religie den rug toekeeren" (t. p. 103). Men ziet, het zijn onze bezwaren tegen de school met den bijbel; hier gelden zij de algemeene volksschool.

Men ondergaat den weemoedigen indruk van tot heden onvervuld gebleven idealen, als prof. Natorp, zeker in overeenstemming met talloozen zijner landgenooten, zijne vrijzinnige denkbeelden ontwikkelt over kerk en school. Hoe waardig en schoon op zichzelve, wat is er in Duitschland te verwachten voor de overtuiging, dat het Protestantisme zijne beste tradities verloochent als het niet erkent, dat zelfs een volkomen kritische denkwijze over de geldende belijdenis, niemand van de godsdienstige gemeenschap afsnijdt, *zoolang hij er niet uit eigen beweging uittreedt;* dat, indien het (Duitsche) Protestantisme tot deze erkenning den moed had en elke, tegenwoordig weer het hoofd opstekende, Katholiseerende neiging glansrijk overwon, het menigeen weêr mogelijk zijn zou blijmoediger dan tot heden der Protestantsche kerk getrouw te blijven; dat het godsdienstonderwijs uit het leerplan der openbare school verdwijnen moge. Wat is er voor deze overtuiging te wachten in Duitschland, waar Von Egidy zijn ontslag nemen moest en de kantonrechter tot den doop dwingen kan op straffe van verlies van vaderschapsrechten (Herv. 28 Juli 1894).

In plaats van dit konfessioneel onderwijs wenscht de schrijver

---

waarin o. a. de gelijkenis van den Barmhartigen Samaritaan; en een les bij het herhalingsonderwijs, waar de onderwijzer, naar aanleiding van Bonifacius, vroeg waar het Evangelie stond, dat hij predikte en wat er de korte inhoud van was? Cf. Bijbl. Herv. '82 p. 72 vlg. en '83 p. 49 vlg.

niet een „neutraal" inprenten van de zedeleer, een vertellen van verhaaltjes met „wat leert men hier uit?" Want tot wat ook — deze Laodiceesche zedeleer is niet in staat het bewustzijn van de gemeenschap der menschen diep in te prenten. Dat vermag alleen .... „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität".

Wat belet ons als een andere kamerling, zooal niet aanstonds gedoopt te worden in dit Evangelie, dan toch van dezen Philippus te vernemen wat hij er onder verstaat?

Humaniteit is „die Vollkraft des Menschentums im Menschen", menschelijke beschaving de gelijke ontwikkeling van alle zijden van het menschelijk wezen en daarbij — zonder welke geen harmonische ontwikkeling onzer krachten mogelijk is — toewijding aan de gemeenschap. Deze beschaving moet aller eigendom zijn, want klassenonderscheid heerscht hier niet. Beginnende met lichaamsontwikkeling d. i. geschiktheid tot arbeid, vervolgt zij met verstandsontwikkeling (wederom voor het gansche volk, voor de geheelheid der arbeidenden), onderwijs in physico-technische en sociologisch-historische vakken, aangevuld door mathesis en logika. Bij de zedelijke ontwikkeling dient gelet op waarheid en reinheid, bovenal op gerechtigheid, „die Tugend des Gemeinschaftslebens". Eene zedelijkheid, die, zooals reeds Peztalozzi inzag, alleen kan worden ingeprent door arbeid d. w. z. door gemeenschap van allen aan den arbeid. Waar slechts bevelenden en gehoorzamenden zijn, „uitbuiters en uitgebuit wordenden" (s. v. v., dat in sommige kringen gaarne gebruikt, maar daarom nog geen zuiver Hollandsch wordt) daar helpt geen onderwijs in de zedelijkheid. Eene beschaving, die dus aller eigendom zijn moet. De meening, dat b. v. lichamelijke arbeid maar voor ééne klasse van menschen zij is een caricatuur. Het moet daarheen (is het niet alsof Tolstoï aan 't woord is) dat allen den samenhang van hunnen arbeid met den algemeenen der menschheid kennen.

Is nu godsdienst een standpunt, dat door deze humaniteit overwonnen wordt? Of vormt hij er het hoogtepunt van?

Velen beweren het eerste. Religie maakt immers scheiding tusschen de menschen; maar het zedelijke bindt. Op dit laatste, meent onze schrijver, is in elk geval heel wat af te dingen. Wie is nog zoo naïef aan een gemeenschappelijke zedelijke

overtuiging te gelooven. Die is er al lang niet meer. De bepaling van goed en kwaad staat op losse schroeven. Alleen van een klassenmoraal mag men nog spreken. Het is wonderlijk het scheidend element nog vooral in den godsdienst te zoeken, daar toch de zedelijke confessies veel onverzoenlijker tegen elkander over staan.

Neen godsdienst, goed opgevat, maakt geen scheiding. Hij heeft een beslist zedelijken grondslag, staat op menschelijken bodem, zooals b. v. in de profetische schildering van het Messiaansche Rijk en in de Bergrede duidelijk uitkomt. Daarom heeft hij tot verhooging van het zedelijk ideaal der menschheid niet alleen medegewerkt, maar deze verhooging voor een groot deel der menschheid volbracht.

Een tweede hoofdeigenschap is, dat het Christendom het hemelrijk wil vestigen *op aarde*, in de harten der menschen, door liefde voor elkander en voor de gemeenschap. Luther heeft deze waarheid op het middeleeuwsch Christendom heroverd; hij, die de bron des geloofs weder in het geweten stelde, heeft ook herhaaldelijk uitgesproken, dat het goede alleen geschieden mag om *des naasten wil*, gelijk immers in het Protestantisme in 't algemeen de vraag naar de rechtvaardiging die naar de zaligheid terugdrong. Het gebod van de liefde tot God wordt dus in het gebod van de liefde tot den naaste opgenomen.

Doch, zal men zeggen, indien op die wijze het houdbare in den godsdienst uitsluitend in het zedelijke wordt gesteld, laat hem dan varen; gij hebt immers in een paedagogiek, die zich de ontwikkeling van het menschelijk gemeenschapsleven ten doel stelt, alleen dat moreele noodig?

Natorp, die later nog eens op deze bedenking (inderdaad het zwakke punt van zijn boek rakende) zal hebben te antwoorden, zegt nu, dat men zeker ook zonder religie weten kan wat het zedelijk goede is. Maar mèt haar alleen weet men van een Macht van het goede in de wereld. De hoogste zedelijke overtuiging, dat het den mensch niet baat al won hij de gansche wereld, maar leed schade aan zijn ziel, geeft toch niet die hooge, onverwinnelijke kracht, die geboren wordt uit het geloof in een zedelijke Almacht. Is het niet Hoekstra, die godsdienstig geloof eens noemde, „geloof aan de toekomstige

realiteit van het zedelijk volmaakte". Wanneer iemand, aldus onze auteur, nog iets nader op het wezen van den godsdienst zou willen ingaan, hij herinnere zich, dat volgens Schleiermacher godsdienst in ons bewustzijn rust op gevoel. Geen theoretische kennis, niet een weten der goddelijke dingen, ook niet verbeelding, al evenmin ervaring, want het absolute kan nooit objekt der ervaring zijn, dat is alleen het empirische — de kern van den godsdienst is gevoel. Wij voelen waarheden vóor wij ze naar vaste wetenschappelijke normen vastgesteld hebben. Uit dit gevoel, moederschoot van alle bewustzijn, spruit religie voort, wetenschap, kunst, moraal, alles omvattende — want is zij wel iets anders dan de oneindigheid van gevoel. Het ontsluit ons alle schatkameren en brengt ons het onzienlijke nader.

Doch juist daarom is godsdienst zoo gevaarlijk voor wetenschap, zedelijkheid en kunst. Onze kennis is immers stukwerk. En voor de wetenschap bestaat het oneindige als voorwerp onzer kennis niet. Daar echter godsdienst het oneindige juist als zoodanig poneert, tegen alle verstand in, heeft hij de bedenkelijke strekking het waarheidsgeweten der wetenschap te vervalschen, waarom deze hem terecht de deur wijst. Godsdienstig gevoel ging hier ook zijn gebied te buiten. Het mag wèl „das ganze Bett des Bewusstseinsstromes mit seinem flutendem Leben ausfüllen"; niet alle dijken doorbreken om zich over 't gebied van het oneindige te verspreiden. Godsdienst vermag nu eenmaal de grenzen van het menschelijke niet over te gaan. Met titanische woede schudde hij zijne ketenen — onmachtig zinkt hij neder; het transcendente blijft verboden grond. Wat in den godsdienst op echt gevoel rust is houdbaar, over de echtheid des gevoels doen wetenschap, kunst en zedelijkheid uitspraak. Of m. a. w. godsdienst is slechts in zóoverre vasttehouden als hij binnen de grenzen der humaniteit blijft.

Dat deed hij oorspronkelijk ook. Hij wekte gemeenschap tusschen menschen en menschen. Maar zoodra treedt hij niet op met de pretensie van het transcendente te kennen of hij wordt gevaarlijk voor die gemeenschap. Laat hij dien eisch varen dan treedt in de plaats der transcendente Godheid de menschheid zelve; niet als de som der menschelijke individuën,

maar als de Idee, niet louter als idee, doch in zoo nauw mogelijke betrekking tot het leven, waarin wij en onze broeders ons bewegen. Nu is er tusschen godsdienst en humaniteit immers geen konflikt meer?

„Is dat nu nog godsdienst?" laat de hoogleeraar iemand vragen. Och, op den naam komt het niet aan! Maar in elk geval als men bedenken wil, dat juist de edelste godsdienstvormen dit zedelijk-humane hadden, dan mag men den naam behouden. Wie door dik en dun aan dat transcendente hangen blijft, ja, die zal van deze denkwijze niet willen weten. Maar als maar eenmaal ons sociaal-gemeenschapsleven zich zal hebben verheven uit zijn diepen val, dan zal ook, met wetenschap en kennis, de religie weer opbloeien, maar geen andere als de godsdienst der menschheid.

Alleen — niets ten halve! Wat niet voor het verstand bestaan kan ter zijde geschoven! Wel doet deze „allerdings etwas" radikale verandering heel wat dogmata vallen, maar het moet; de overgeleverde godsdienst moet in den smeltkroes, waaruit hij in nieuwe gestalte als feniks verrijzen zal. Daarin zal dan het zedelijk-sociale sterk naar voren treden, gelijk God eigenlijk de naam is voor het zedelijk ideaal of, anders, die naam drukt het geloof uit, dat het zedelijk ideaal niet illusorisch is, maar bestemd te worden eene wereldverwinnende kracht.

Voor dit zuiver zedelijk gehalte der religie is ook de hoop der onsterfelijkheid een gevaar, omdat zij het egoïsme voedt. Maar zij is ook geen noodzakelijk bestanddeel van den godsdienst. Alleen de menschheid als idee sterft niet. Het valt niet te ontkennen dat aldus menig denkbeeld wegvalt, dat ons zeer lief was — maar wat als dogma onhoudbaar is, kan waarde hebben als zinnebeeldige voorstelling, van onovertroffen symbolische kracht. Hierin ligt ook de nauwe verwantschap tusschen religie en kunst: de eerste levert der tweede stof en omgekeerd laat religie zich de wijding der kunst gaarne welgevallen. „Unbewusst (ik wil deze treffende slottirade in N.'s eigen woorden mededeelen) und ungewollt begibt sich der Gläubige mit seinem Empfinden auf den Boden reiner Menschlichkeit — und versenkt sich der Ungläubige mit ihm in die verborgensten Tiefen religiöser Anschauung,

wenn mit gleicher Gewalt beiden etwa das ungeheure Drama der Matthäuspassion die Seele packt."

Alzoo: het zedelijk element moet in den godsdienst sterk naar voren treden, terwijl het dogma prijsgegeven wordt, maar als symbool behouden blijft. De verwezenlijking van dit ideaal verwachten wij niet van dit geslacht, maar van de verjonging der menschheid *van onderen af*: uit het nieuw ontwaakt bewustzijn der arbeidsgemeenschap. Maar wij kunnen toch den strijd aanvangen. Deze religieuse Ethiek, die de solidariteit der menschen predikt, zonder onderscheid van rang, stand, geslacht; die leven is en geen leer en alleen bij machte de idee der verantwoordelijkheid te wekken; die alleen het geloof kan geven, dat de menschheid betere toekomst tegen gaat — zij moet, zonder dogma of confessie worden opgenomen in het programma der „obligatorischen Schule für Allen", waarvan reeds Comenius sprak, school voor allen zonder onderscheid, door allen te doorloopen. Dan bestaat er hoop, dat wij zullen naderen tot wat wij zoo hartelijk begeeren: herstelling van het echte gemeenschapsleven, van het gemeenschapsbewustzijn, wetenschap, zedelijkheid, kunst verwarmend door de idee, dat allen te zamen behooren. Daarmede hebben wij der „Religie der Menschheid" den bodem geschonken, dien zij voor eene krachtige ontwikkeling behoeft.

Ik hoop van harte, dat ik in deze weinige regelen het boek des Marburgschen hoogleeraars recht heb laten wedervaren en zijnen inhoud juist heb wedergegeven. Dat viel daarom niet altijd licht, omdat in zijne breede, gemoedelijke volzinnen de radikale gedachten vaak als 't ware wegscholen, aan de waarneming ontglipten. Toch, radikaal zijn ze. Voorzoover zij nu betrekking hebben op eene hervorming van het Duitsche schoolwezen durf ik er niet op ingaan; niet straffeloos zou ik mij daar bevinden als een zeker nuttig huisdier in een vreemd pakhuis. Ik kan ook in de verte niet nagaan welke toestanden en verhoudingen ginds des schrijvers hervormingsplannen gunstig of vijandig zijn. Wel koester ik eenige vrees, dat het laatste het geval is, wat mij voor den hoogleeraar oprecht leed zou doen, omdat hij blijkbaar de school

liefheeft en overtuigd is, dat zij door het huidig stelsel maar pover wordt gebaat. Wij, Nederlanders, kunnen de verzuchting niet inhouden dat wij te weinig hebben, wat daar overvloedig te veel is; dat ons stelsel van openbare scholen, waar niemands godsdienstige overtuiging mag worden gekwetst, ons gebracht heeft — wederom met de reeds herdachte uitzonderingen — tot de vrees om in 't geheel van godsdienst te reppen. Wat natuurlijk niet wegneemt, dat wij ook zoo, aan onze volksschool de voorkeur geven boven de konfessioneele daarginds.

Al evenmin acht ik mij bevoegd een oordeel uit te spreken over de „school voor allen", een stelsel o. a. door de namen van onzen Comenius en van Peztalozzi gedekt. Is het ook deze theorie, die ten grondslag ligt aan de polemiek, sinds eenigen tijd ten onzent gevoerd door sommigen tegen de splitsing in betalende en kostelooze scholen? Indien het maar eene zuiver paedagogische kwestie blijft, niet aanstonds weer in den partijstrijd betrokken!

Doch nu, wat te denken van Natorp's vredesonderhandelingen? Zal de opvatting, door hem van den godsdienst gepredikt, de partijen tot elkander brengen, zoowel hen, „voor wie godsdienst alle verstand te boven gaat als hen, die alleen hierin uitéénloopen of godsdienst een schuldig of een dom zelfbedrog is?" (t. p. Voorrede.) Op de orthodoxie kan de hoogleeraar, dunkt mij, van te voren wel niet veel hoop gebouwd hebben. Hij kon toch niet in ernst hebben gedacht, dat zij zijn verzoek zouden inwilligen en zich de vraag voorleggen of des schrijvers besnoeiing en kritiek eigenlijk wel de kern der religie raken? „Snijd iemand hart en longen uit en zeg dat gij hem niet gedeerd hebt", zullen zij smadelijk roepen. Juist al die „dogma's, die symbolen worden moeten" zijn voor hen de uitdrukking der diepste waarheden, onaantastbaar, boven alle kritiek verheven en ik vrees, dat wat er onder Natorp's ontleedmes van den christenlijken godsdienst overbleef hen er bezwaarlijk toebrengen zal daarvoor hun stelsel prijs te geven.

En in het andere kamp? Dit sta op den voorgrond, dat een boek te schrijven, waardoor het goed recht en de beteekenis van den godsdienst voor het maatschappelijk leven, de gemeenschap, zoowel als voor de enkele persoon werd gehandhaafd, zóo overtuigend, dat het in vrienden en medestanders

omschiep allen, die christendom en religie nu miskennen — dat zulk een boek te schrijven moet gerekend worden onder het allerbeste wat een man van vroomheid, kennis en smaak in onze dagen zou kunnen uitrichten. Tegelijk tot het allerzwaarste. Want hierop komt het aan, dat men aan eene wereld, die aan alles is gaan twijfelen, niet slechts aan het bovenzinnelijke, maar ook aan het bindende van zedewetten, maar ook aan eigen ervaring en denken, teruggeve, eerst de overtuiging dat zij in dat scepticisme arm is, dan de middelen om te komen tot eene levensbeschouwing, die weder durft steunen op verstand en ervaring beide en de realiteit durft aanvaarden ook van wat langs anderen, dan den physico-empirischen weg, verkregen wordt. Deze taak te vervullen, in onzen tijd — ik weet niet, dat er iets zwaarders, maar ook iets heerlijkers te verrichten valt. In deze richting bewegen zich ten onzent o. a. la Saussaye's „Zekerheid en Twijfel" en Bruining's „Bestaan van God", terwijl voor Duitschland vóor allen Rudolf Eucken moet genoemd worden, wiens „die Grundbegriffen der Gegenwart" (1893) echter niet op een groot lezerspubliek is aangelegd.

Doch hetzij men meer of minder bevattelijk voor velen schrijft, hetzij men de bloot verstandelijke zijde van het vraagstuk behandelt of op het gemoedsleven een beroep doet — nimmer mag men meenen te zullen slagen door het begrip godsdienst zóo te beperken, zóo (s. v. v.) de fijne puntjes er af te slijpen, dat het kenmerkende, het essentieele voor een goed deel verloren gaat. Ben ik bezijden de waarheid, als ik dit de fout van Natorp acht? Mag dat een overwinning heeten, als men iemand de waarde der religie zou doen erkennen, na vooraf het begrip zoo te hebben begrensd, dat het wezenlijke geheel verloren ging? Het doet denken aan de anekdote van den antieken prachtbeker uit de 16e eeuw, waarop in de 17e een nieuw deksel was gezet, in de 18e was de beker-zelf vervangen, in de 19e werd hij voor den oorspronkelijken uitgegeven. Het is de oude strijd ook ten onzent. Men wint geen tegenstander door te zeggen: wij bedoelen eigenlijk hetzelfde al gebruiken wij verschillende namen, toewijding aan de gemeenschap, liefde tot den naaste, zedelijk streven. Te willen dat godsdienst zich binnen deze grenzen houden zal is hem den

hartader uitsnijden en men behoeft niet te verwachten, dat eenig mensch, die voor het volkomen beeld geen oog had, voor het verminkte in liefde ontbranden zal. De hoogste beteekenis van den godsdienst ligt niet alleen in zijn invloed op het zedelijk leven, want niemand kan langer volhouden, dat hij buiten de religie om geen zedelijk leven heeft waargenomen; ook niet in het feit alsof hij een nieuwe moraal scheppen zou; maar hierin, dat hij juist de grenzen van het bloot menschelijke, het stoffelijk-empirische overschrijdt en ons opheft tot het bovenzinnelijke, het goddelijke, daardoor den grondleggende tot een nieuw leven naar alle zijden en in al zijne gevolgtrekkingen. Elk stelsel, dat gij als godsdienst wilt aanbevelen, maar waarin gij vooraf het woord God hebt geschrapt, is van zijn merg en pit beroofd, en zoovele malen als gij het iemand deedt omhelzen, zoovele malen hadt gij eene Pyrrhus-overwinning behaald.

Het is gemakkelijk na te gaan langs welken weg onze auteur — gelijk zoovele andere — tot zijn taktiek gekomen is. In godsdienst mag niets zijn, wat door het verstand weêrsproken of door de wetenschap weêrlegd wordt. Juist dat dit b.v. bij ons rechtzinnig christendom zoo is, komt het op zulk een groot getal aanhangers te staan. En van deze fout is wederom de oorzaak, dat godsdienst, rustende op gevoel, zich zonder eenige contrôle, in blinde naïeveteit buiten het empirische beweegt en het oneindige als object van waarneming eenvoudig poneert.

Doch heeft men het recht de religie alleen op gevoel te grondvesten, zooals Natorp doet? Zekerlijk niet. In ons godsdienstig leven speelt het gevoel zijn rol; er zijn er velen, die voor de religie gewonnen werden, omdat hun gevoelsleven zich ontwikkelde. Maar in dezen tijd van verstandelijke ontkenning, van geharnaste anti-religieuse stelsels, van zoo groote onzekerheid en twijfel, godsdienst op gevoel te willen grondvesten is hem, in de oogen zijner tegenstanders, maken tot een zeer onveilige en wankelende wijkplaats. Misschien heeft Bruining in zijn genoemd geschrift, den gevoelsfactor te veel verwaarloosd — zijne groote verdienste is te hebben aangetoond, dat godsdienst bij ons ook steunt op verstand, nadenken, waarneming [1]) en dat wij

1) Zie ook zijne „Moderne Mystiek” 1885 en Oort in Th. T. 1889 blz. 565 v.

het transcendente niet slechts met ons gevoel begeeren, maar ook als de eenige verklaring der dingen voor het verstand willen rechtvaardigen. De innigste kern van den godsdienst, de liefde tot God, is een zielstoestand, die wel is waar niet door de rede is in 't leven geroepen, maar die toch voor ons geweten niet bestaanbaar zou zijn, indien niet de rede ook God aanwees als de willende, bedoelende macht in stoffelijke en geestelijke wereld.

Nu de hoogleeraar, door godsdienst louter gevoelszaak te noemen, zich genoopt zag te waarschuwen voor transcendentale uitspattingen van het gevoel, kwam hij er toe godsdienst te degradeeren tot een systeem van moraal zonder meer. En dat hij zich wel bewust was daarmede het pleit bij de anti-godsdienstigen niet te zullen winnen, bewijst wel zijne herhaalde opmerking, dat men misschien zal vragen of dit dan nog godsdienst is? maar dat het op den naam niet aankomt. Het gaat hier om meer dan den naam. Een „zedelijk Ideaal" najagen is geen streven alleen van den godsdienstigen mensch — zijn uitsluitend eigendom is wèl de blijdschap zich kind van God te weten. „In waarheid, christendom is iets anders dan deugd „en goede wil, het is geheel iets anders. Het is aanbidding, „Godsvertrouwen, geloof en als zoodanig zet het alle denken „en doen, alle willen en streven, geheel het bestaan in één „woord van den geloovige als in een nieuwen toon" (van der Vlugt). En die dit niet langer vermag te erkennen, kan wel met geloovigen en ongeloovigen te gader de Mattheuspassion genieten; kan wèl (en waarlijk daarmede ware reeds meer dan één menschenleven gevuld!) het gemeenschapsbewustzijn versterken en de toewijding aan den naaste bevorderen; maar hij kan niet hopen, dat zijn humaniteits-ideaal onze beschaafde on-godsdienstigen zal brengen tot die welbewuste, door het verstand gerechtvaardigde, liefde tot God den Vader, waartoe zij nog wel niet gekomen zijn, maar waarvan zij toch de echtheid gevoelen boven de vele verminkingen, die in omloop worden gebracht.

Heb ik dus bezwaren tegen een hoofdmoment in N.'s betoog — ik wensch oprechte hulde te brengen aan zijne bedoeling om het gemeenschapsbewustzijn te verlevendigen, om den strijd te doen eindigen tusschen konfessioneel en anti-konfessioneel, bovenal om dien buiten het gebied der school te

verleggen. In al deze dingen staan wij aan zijne zijde, terwijl wij hem te danken hebben voor menige schoone en treffende bladzijde. Even bescheiden als ik trachtte mijne bedenkingen in 't midden te brengen even oprecht is mijne erkentelijkheid.

L. KNAPPERT.

ARMVERZORGING.

Die älteste Gemeinde-armenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für unsere zeit von Lic: Ed: Simons. Priv: doc: Bonn 1894.

Overal, in de geheele beschaafde wereld, is de vraag aan de orde, hoe in de nooddruft der hulpbehoevenden te voorzien. Hier en daar gaan stemmen op ter aanprijzing van een armverzorging vanwege de Kerk. In Duitschland vooral, waar de armenzorg schier allerwege een zaak is van het gemeentebestuur worden pogingen aangewend om de kerkelijke armverzorging weder in eere te brengen.

Het laat zich wel verklaren, hoe juist thans in kerkelijke kringen de zaak der armverzorging de aandacht trekt. Het kerkelijke leven is in verval, de groote meerderheid neemt tegenover de Kerk een onverschillige houding aan. Hoe de Kerk, die, terwijl zij zedelijkheid en godsdienst bevordert, haar waarde en beteekenis nog niet verloren heeft, uit haar staat van vernedering op te heffen, hoe het leven harer leden tot gemeenteleven te verheffen, ziedaar vragen, die haar ware vrienden ernstig bezig houden. Waar de drang tot samen denken, samen handelen, samen zijn, samen lijden wordt gevoeld, waar in één woord gemeenteleven bestaat, daar leeft het bewustzijn, dat hulp verleenen aan behoeftigen plicht is, eigenlijk niet anders is, dan de natuurlijke openbaring van dit leven. Van daar het besef, dat er iets niet in orde is in de christelijke gemeenschap, wanneer aan den nood der broederen niet wordt gedacht. Vandaar dat er bij

de beste en vroomste vertegenwoordigers der Kerk stemmen opgaan tot herstel of inrichten van kerkelijke armverzorging.

Zulk een stem wordt vernomen in het boekje van Lic: Simons, waarvan ik den titel hierboven afschreef.

De schrijver zegt wel niet met zooveel woorden, dat het herstel der kerkelijke armverzorging dienen moet om de Kerk weer in eere te brengen, maar het blijkt toch uit zijn aanbeveling o. a. van een talrijk en wel ontwikkeld diakonaat, dat hij zich van het herstel der kerkelijke armverzorging veel goeds voor de Kerk voorspelt. Tot aanprijzing van zijn zienswijs betreedt hij den historischen weg. Hij doorsnuffelt de oude kerkarchieven van een klein gedeelte van zijn vaderland, een gedeelte, waar juist tengevolge der omstandigheden de kerkelijke armverzorging oorspronkelijk in groote eer is geweest en voor een deel nog bestaat. En uit de archieven dier gemeenten aan den beneden Rhijn toont hij aan, hoe de kerkelijke armverzorging bij het ontstaan van het Protestantisme is opgetreden, maar later in verval is geraakt. Voorts herinnert hij, hoe nu nog in die streken de sporen van het verleden zich vertoonen, juist in plaatsen, als bijv. Elberfeld, waar thans de burgerlijke armverzorging zoo uitmuntend is geregeld, nevens deze een bloeiende en goed ingerichte kerkelijke armverzorging werkzaam is. Dezelfde regelen, die voor de inrichting van de vreemdelingen-gemeente te Londen gegolden hadden, van den bekenden à Lasco afkomstig, strekten ook ten grondslag voor de inrichting der armverzorging van de gemeenten aan den beneden-Rhijn. „Armverzorging is gemeenteplicht" had à Lasco gezegd — zoo beschouwden het ook de eerste Protestantsche gemeenten aan den beneden-Rhijn. „Zorg voor de arme leden van Christus behoort tot den bouw eener christelijke kerk" zegt een Pfalzer kerkordening van 1563, die voor deze gemeenten geldend was en de Waalsche en Nederlandsche Synoden, waaronder de genoemde gemeenten behoorden tot op den tijd, dat zij op de synode te Duisburg zich tot een zelfstandige Kerk aan één sloten, spreken over de armverzorging als iets, dat in een behoorlijk ingerichte gemeente niet ontbreken mag. Dezelfde bronnen bespreken de noodzakelijkheid van het diakonaat en de uitvoerigheid, waarmeê de werkzaamheid, de

roeping, de geschiktheid van diakenen, zoowel als de wijze, waarop zij aangesteld worden en de vraag, of zij al of niet tot het consistorie behooren, worden besproken, levert het onwêerlegbaar bewijs voor de groote waarde en beteekenis, die er aan de kerkelijke armverzorging werd toegekend.

In de tweede plaats heeft de schrijver zich tot taak gesteld uit de kerkelijke rekeningen der gemeenten te *Keulen*, te *Aken* en *Julich Cleve* uit de zestiende eeuw het bewijs te leveren, dat deze voorschriften en regelen inderdaad werden opgevolgd en nageleefd, dat de kerkelijke armverzorging niet alleen op het papier, maar in werkelijkheid heeft bestaan.

Van deze georganiseerde armverzorging is evenwel in de volgende eeuwen niet veel overgebleven. De ongunstige tijden, de strijd der volken hebben er toe meêgewerkt haar in verval te brengen. Toch zijn hier en daar sporen te vinden. Het verdient opgemerkt te worden, dat juist in een kring, waar in de zestiende eeuw de kerkelijke armverzorging op een hoogen trap van ontwikkeling stond, en waar zij thans nog een eervolle plaats inneemt, als bv. Elberfeld, dat juist daar nu ook een burgerlijke armverzorging wordt gevonden, die vele andere gemeenten tot voorbeeld verstrekt.

De schrijver meent, dat het verleden ons iets te zeggen heeft met betrekking tot ons tegenwoordig zijn en doen. Geen gemeente ontstond daar onder den druk der omstandigheden in de zestiende eeuw, die het zich niet tot taak stelde de nooddruftigen te verzorgen, dezen te verzorgen was het leven der gemeente, christelijk gemeenteleven en armverzorging waren één.

De belangstelling voor het kerkelijk leven is verminderd, het gemeenteleven kwijnt, „herstel de kerkelijke armverzorging, roep een groot aantal gemeenteleden tot het diakonaat", zoo luidt de raad van den schrijver „en het gemeenteleven zal weêr opbloeien en de Kerk zal weêr in eere komen". Hij zegt wel niet, dat het herstellen van de kerkelijke armverzorging uitsluitend met dit doel ondernomen moet worden, maar hij wijst toch op het verband, dat tusschen beide bestaat. De schrijver gaat uit van de gedachte: armverzorging, toewijding aan de belangen van hen, die hulp behoeven, is de meest natuurlijke openbaring van het christelijk gemeenschapsleven. Toch gevoelt hij zelf, dat het niet gemakkelijk zal gaan in de

bestaande kerkelijke toestanden iets tot stand te brengen, dat eenigszins op zulk een openbaring van Christelijk gemeenschapsleven gelijkt, immers aan het einde van zijn geschrift bl. 165 zegt hij „aangezien nu armverzorging van de gemeente eigenlijk alleen daar naar behooren kan geschieden, waar de leden der gemeente elkander kennen, elkander liefhebben, met elkander als leden van één gezin samenleven, zoo is het met het oog op deze aangelegenheid wenschelijk, dat de kerkelijke gemeenten in kleine afdeelingen worden gesplitst".

O, indien de geheele maatschappij bestond uit de som van kleine godsdienstige vereenigingen van gelijkgezinde, vrome Christenen, dan zou er geen vraagstuk betreffende armenzorg bestaan, de leden van elke zoodanige vereeniging zouden niet rusten, voordat zij het werk der armverzorging ter hand hadden genomen, daarmeê voldoende aan de behoefte der toewijding, hun in het hart geschreven. Het is onwedersprekelijk, want christelijk gemeenschapsleven sluit stilzwijgend armverzorging in. Snellen heeft er terecht op gewezen in de Hervorming. Maar nu dat gemeenteleven, waarvan armverzorging de natuurlijke openbaring zou zijn, slechts in geringe mate in onze kerken aanwezig is, zijn deze niet in staat in den nood der hulpbehoevenden te voorzien, en zullen voorshands alle pogingen, die er worden aangewend om de armverzorging in de hand der kerken te brengen, blijken ijdel te zijn.

De bestaande kerken en diakoniën zijn tegen de taak, die haar op de schouders zou worden gelegd, niet opgewassen. En buitendien het veld, waarop de armverzorging heeft te arbeiden is in onze dagen niet meer naar kerkelijke rubrieken te verdeelen. In het afgetrokkene behooren een godsdienstige vereeniging en armverzorging bijéén, maar zoolang geen der bestaande kerken het beeld te aanschouwen geeft van een geestelijke vereeniging van gelijkgezinde vromen zal het, noch voor de armen, noch voor de armverzorgers goed zijn, dat de armverzorging aan de kerken opgedragen wordt.

Haarlem, Sept. '94. BODEL BIENFAIT.

HET ONDERZOEK NAAR JEZUS' VERWACHTING VAN DE TOEKOMST.

Dr. E. Haupt, hoogleeraar te Halle, heeft een belangrijke studie in het licht gegeven over *Die eschatologische Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien* (Berlin, Reuther und Reichard, 1895. — VIII + 166 S. — M. 3.60). Het stuk is met zorg bewerkt, en maakt ons bekend met een ernstige poging tot handhaving van de eenheid in het optreden, leven en werken, van Jezus als drager en prediker van het godsrijk in ethischen zin, van den aanvang af tot op het einde zijner openbare werkzaamheid.

De vraag dringt gedurig meer op den voorgrond, merkt de schrijver op in zijn Inleiding, en dient te worden beantwoord: in welke verhouding stond Jezus tot de eschatologische voorstellingen en verwachtingen van de Joden uit die dagen? Raadplegen wij, met het oog daarop, de ons overgeleverde eschatologische uitspraken van Jezus bij de Synoptici dan zullen wij weldoen, die te beoordeelen naar het ons bekende algemeene godsdienstig zelfbewustzijn van Jezus. Immers, wij kunnen reeds van te voren niet verwachten, dat zij volkomen juist weergeven wat eenmaal door Jezus was gezegd. Men make zich daaromtrent geen illusies. Het is eenvoudig niet denkbaar, dat geheele redenen, door Jezus gehouden, eenigen tijd na zijn heengaan onveranderd zouden zijn op schrift gebracht. Een oordeelkundige ontleding van al wat ons als toespraak van Jezus in de Evangeliën wordt aangeboden, is daarom onafwijsbaar.

Aanstonds de daad bij het woord voegende, gaat Haupt, in een eerste afdeeling van zijn geschrift, den lezer voor in een dergelijke ontleding van Mt. 19:27—30, Mc. 8:38—9:1, Luc. 17:20—18:8 en Mc. 13, terwijl hij doorloopend rekening houdt met de gelijkluidende stukken bij de andere Synoptici. De slotsom is, dat wij in al deze reden zooveel naden en voegen ontdekken, om te zwijgen van enkele tegenstrijdige verklaringen, dat het niet mogelijk is ze te houden voor een

juisten afdruk van het door Jezus gesprokene. Het zijn vrije samenstellingen van overgeleverde, op zichzelf staande woorden, een soort mozaïek, waarbij steeds de mogelijkheid in het oog moet worden gehouden, dat enkele vreemde bestanddeelen aan de oorspronkelijke echte woorden van Jezus zijn toegevoegd.

Onder die omstandigheden schijnt het van belang, meer opzettelijk stil te staan bij den maatstaf ter beoordeeling der overgeleverde uitspraken; en Haupt wijst ons, in een tweede afdeeling, op de algemeene normen, die daarvoor in aanmerking komen. Zij zijn drie in getal. Men overwege, vooreerst, dat verwantschap met de Joodsche apocalyptiek nog geen literarische afhankelijkheid behoeft te verraden. Jezus kon dezelfde woorden en uitdrukkingen gebruiken, waarvan zich zijn tijdgenooten bedienden, en hij moest dat wel doen, wilde hij verstaanbaar zijn, zonder daarom met elk woord en met elke uitdrukking hetzelfde te bedoelen. Hij kon in de oude vormen nieuwe denkbeelden voordragen.

In de tweede plaats merke men op, dat Jezus zich ten aanzien van de godsdienstige overlevering van zijn volk — men denke aan zijn verhouding tot de wet — wel hield aan het bestaande, doch niet als daaraan slaafs gebonden. Zijn godsdienstig zelfbewustzijn deed hem vaak een nieuwen inhoud schenken aan het overgenomen begrip, of daaruit op den voorgrond plaatsen, wat vroeger weinig of niet werd geteld.

En eindelijk vergete men niet, hoe beeldrijk Jezus' taal gewoonlijk was. Wij hebben mitsdien alle aanleiding om telkens te beproeven of wij niet als beeld kunnen verstaan wat, letterlijk opgevat in de overgeleverde eschatologische uitspraken, ons zou leiden tot voorstellingen die niet in overeenstemming zijn met het van elders bekende godsdienstige zelfbewustzijn van Jezus.

Is hiermede de methode van onderzoek vastgesteld, onze schrijver kan nu overgaan, in zijn derde afdeeling, tot de ontwikkeling en toelichting van den inhoud der „Zukunftsreden Jesu." Hij onderscheidt daarbij tusschen hetgeen betrekking heeft op het voltooide godsrijk èn op den voltooier zelf. Wij hooren achtereenvolgens, evenals in het voorafgaande, onder doorloopende bestrijding van afwijkende meeningen, dat wij Jezus' denkbeelden over het godsrijk niet mogen afmeten naar

die der Joden. Hij dacht zich dat godsrijk zoowel tegenwoordig als toekomstig. En daarin ligt geen tegenspraak, want het godsrijk was hem niet iets uiterlijks, geen stichting in een zinnelijk waarneembaren vorm, maar het hoogste goed, een zedelijke schat, een gave Gods, leven, eeuwig leven, leven in gemeenschap met God. Zulk leven kan niet eindigen met den dood. Zoo moest Jezus, zich houdende aan het gangbare spraakgebruik, van zelf wel komen tot het aannemen eener „opstanding." Ook in andere opzichten nam hij woorden over, die oorspronkelijk aan wat anders deden denken dan wat hij daarmede wilde zeggen. Zij werden voor hem een rijke beeldspraak, waarvan hij zich bediende om te getuigen van de heerlijkheid van het godsrijk, als leven, het hoogste leven, leven in gemeenschap met God, voor tijd en eeuwigheid beide, zonder zich ook maar een oogenblik bezig te houden met de vraag naar het hoe en het waar, naar den vorm of de mogelijk wisselende vormen van dat leven.

In Jezus is dat leven voor het eerst werkelijkheid geworden. Hij kan daarom heeten stichter van het godsrijk, en tevens koning, omdat hij de weg, het middel is, waarlangs en waarvoor God het mededeelt ook aan anderen. Een en ander in volkomen overeenstemming met Jezus' persoonlijk, diep godsdienstig zelfbewustzijn. Hij kende zijn roeping, als niet gebonden aan het tijdelijke leven op aarde, maar reikende tot in het verst denkbare verschiet. Als de verhoogde blijft hij na zijn heengaan het hoofd der geloovigen. Niemand wordt, overdrachtelijk gesproken, burger van het godsrijk dan door hem. Zijn „komen," waarop hij van den aanvang heeft gedoeld, is geen wederkomen in den vroegeren, aardschen, zinnelijken vorm, maar een komen in zedelijken zin, een komen in het hart der geloovigen. Dat komen hangt dan ook niet samen met staatkundige gebeurtenissen, als de ondergang van den Joodschen staat in het jaar 70, al heeft Jezus inderdaad meer dan eens gezinspeeld op de verwoesting van Jeruzalem; noch met eenig ander uiterlijk teeken. Het is evenmin gebonden aan een bepaalden tijd. Jezus stond te hoog om zich bezig te houden met apocalyptische voorstellingen en berekeningen. Wat wij dienaangaande meenen te hooren uit zijn mond bij de Synoptici is óf beeldspraak óf ten onrechte hem toegedicht

door de leerlingen, die de diepten van zijn religieusen geest niet hebben gepeild. Zijn spreken over de toekomst was nooit Wahrsagung, altijd Weissagung. De proef op de som, gelijk zij in een samenvattende, vierde of laatste afdeeling, wordt gegeven, bestaat o. a. in ons vierde Evangelie, beschouwd als kommentaar op de woorden van Jezus. Zoo blijkt ten slotte de gevolgde methode zichzelf te rechtvaardigen; en wij zijn, ter eener zijde, verlost van wat ons deed vreezen, dat Jezus zich, althans in het laatst van zijn kort maar zegenrijk leven, mocht hebben verloren in Joodsch apocalyptische droomen; aan den anderen kant, in het gelukkig bezit eener langs zuiver wetenschappelijken weg verkregen bevestiging van de juistheid der voorstelling, dat Jezus, dank zij de gave door God hem geschonken, dank ook zijn onuitsprekelijk rijk godsdienstig bewustzijn, van den aanvang tot het einde is geweest de prediker en de stichter, de koning ook voor alle volgende eeuwen, van het godsrijk in uitsluitend zedelijken zin.

Het is niet minder deze slotsom dan de ernst en de kalmte van het geheele betoog, de aangename vorm en de degelijke inhoud, waarom deze studie, naar ik vermoed, door velen met ongemeenen bijval zal worden begroet. Haupt heeft gesproken naar het hart van niet weinigen. „Waardig en waar," zullen zij geneigd zijn uit volle overtuiging te verzekeren. En het doet mij bepaald leed, met het oog op hen, te moeten verklaren dat ik het laatst gezegde niet mag herhalen. Tegen de juistheid van het gevoerde pleidooi geldt meer dan één bedenking van allerminst slechts ondergeschikten aard.

Wat reeds aanstonds twijfel wekt, is de volmaakte overeenstemming van het gevonden Christusbeeld met den Christus der hedendaagsche vrijzinnige Protestanten in Duitschland, den Jezus-prediker, stichter en voltooier van het godsrijk in uitsluitend zedelijken zin, die reeds op aarde zich bewust was van de taak, die hij, als de verhoogde Heer in den hemel, met het oog op de geloovigen aller volgende eeuwen zou hebben te volbrengen. Maar, zal men zeggen, waarom zou deze Christologie niet ten slotte kunnen blijken de juiste te zijn, of althans overeen te stemmen met die van Jezus zelf?

Van meer beteekenis is dan ook wat in de grondslagen van het voorgedragen betoog bedenkelijk schijnt. Bv. dat wij als

beeldspraak zullen mogen verklaren, wat in de overgeverde woorden van Jezus niet past bij diens van elders ons bekend geworden godsdienstig zelfbewustzijn, tenzij wij die woorden mogen houden voor ten onrechte aan hem toegekend. Daartoe geeft de overweging dat Jezus zich, naar luid der Synoptici, vaak van beeldspraak bediende geen recht. Het moet in elk bijzonder geval blijken, dat „Jezus" sprak in beelden en zijn woorden niet letterlijk wilde hebben verstaan.

Het gaat niet aan, uit zekere voorstelling van Jezus' houding tegenover de wet, bij voorbaat af te leiden, gelijk S. 56 geschiedt, dat Jezus zich in denzelfden vrijen, slechts formeel gebonden, echt zelfstandigen geest zal hebben verhouden tot de eschatologische verwachtingen der Joden in die dagen. Het is juist de groote vraag, bij een onderzoek als het onderhavige, in hoever er eenheid was in Jezus' denken, en in hoever hij, gelijk alle anderen een kind van zijn tijd, in sommige opzichten stond, en bleef staan ten einde toe, onder den invloed van overgeleverde voorstellingen, al mochten die ook zijn in strijd met andere, door hem beleden en in toepassing gebrachte beginselen.

Met allen eerbied voor Jezus' godsdienstig zelfbewustzijn, wij mogen daarop niet zooveel bouwen als Haupt zich veroorlooft, niet bij ongeluk, maar na zeer ernstige overweging. De daarnaar vastgestelde methode, S. 62 nadrukkelijk als zoodanig voor het dan volgende onderzoek naar den inhoud van Jezus' eschatologische reden aanbevolen, verdient geen toejuiching, maar luide afkeuring. Zij is een volstrekt averechte. Zij helpt niet de waarheid aan het licht te brengen, maar doet die van te voren vaststellen, en maakt daarmede het geheele onderzoek overbodig. Al wie Haupt tot de genoemde bladzijde aandachtig heeft gevolgd, weet reeds wat de slotsom zal zijn van het onderzoek, dat nog moet beginnen, althans wat de hoofdzaak betreft. Jezus kan — dit staat nu van te voren vast — met het oog op de toekomst, aangaande het godsrijk en zijn voltooiing niets hebben gezegd dan wat in volkomen overeenstemming is met een zuiver zedelijke opvatting van dat rijk. Gaarne geef ik aan den schrijver der derde afdeeling, S. 63—154, den lof van trouw aan de S. 62 daarvoor aanbevolen methode. Maar daarmede is

zijn werk niet geprezen, voor het minst de vrucht van zijn arbeid niet aanbevelenswaardig geworden, want die methode deugt niet. Dit zeggende heb ik nog niet eens in rekening gebracht, wat toch mede niet mag worden vergeten, dat Haupt wel doet alsof wij het godsdienstig zelfbewustzijn van Jezus behoorlijk kenden, maar dat daaraan inderdaad zeer veel ontbreekt. Het is een zekere voorstelling van dat zelfbewustzijn, die misschien juist, misschien onjuist en in geen geval boven bedenking verheven is, waarop de schrijver zich als op een objectief gegeven verlaat, wanneer hij zich gereed maakt, daaraan nu te toetsen wat overigens als door Jezus gesproken ons wordt overgeleverd in de Evangeliën, alsof dat overige niet mede eenig gewicht in de schaal zou mogen leggen bij de vaststelling van ons oordeel over Jezus' godsdienstig zelfbewustzijn.

Bovendien moeten wij, onder volledige erkenning van meer dan één zeer juiste exegetische opmerking, ernstig bezwaar maken tegen de voorgedragen verklaring van verschillende teksten, inzonderheid waar het geldt de toelichting van hoofdzaken in het aan de orde gestelde onderzoek. Geen woord speelt daarbij een grooter rol dan de verklaring van Jezus tegenover Kajafas, naar Mt. 26 : 64, S. 104—106. Wat Jezus toevoegt aan de bevestigende beantwoording van des hoogepriesters vraag: *πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ 'ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*, zal niet zijn de plechtige verzekering, dat de Sanhedristen zelf eerlang door uiterlijk waarneembare teekenen zullen worden overtuigd van de waarheid dat Jezus is de Messias, maar een opheldering aangaande den „aard van zijn koninkrijk", welke opheldering noodzakelijk was geworden, toen hij ja had gezegd en eigenlijk evengoed ontkennend had kunnen antwoorden, omdat hij toch niet een Messias was of wilde zijn in den geest als Kajafas dat bedoelde. De opheldering zal dan inhouden, aangezien beide omschrijvingen voor beeldspraak moeten worden gehouden, dat men eerlang zal zien hoe Jezus' zaak triomfeert, en hij komt in het hart der geloovigen. Alsof de Sanhedristen van die beteekenis der woorden, gesteld Jezus had ze in dien zin gesproken, iets hadden kunnen begrijpen. Allerzonderlingst

klinkt mede de bewering dat aan het zien van iets zinnelijk waarneembaars niet kan worden gedacht, dus niet aan een werkelijk komen van den verhoogde, „omdat noch de Sanhedristen, noch eenige andere Jood hem als den verhoogde lichamelijk heeft gezien." Bij de verklaring van woorden als wij Mt. 26 : 64 aantreffen, is het niet in de eerste plaats de vraag of zij door de uitkomst zijn gerechtvaardigd, maar wat zij beteekenen. Wil men den zin verstaan, dan raadplege men niet het „godsdienstig zelfbewustzijn" van den ondersteld en spreker, noch wat later is geschied of niet geschied, maar den samenhang en gelijksoortige uitspraken in hetzelfde boek. Mt. 24 : 30 geeft voldoende licht. Dáár blijkt hoe men, naar het oordeel van den Evangelist, kan onderstellen, dat menschen die buiten den kring der geloovigen staan, bij de ophanden groote gebeurtenis: het werkelijk komen van den verhoogden Christus uit den hemel, hem zullen zien nog voordat hij is „komende" en dus, naar de bekende voorstelling, „gezeten aan de rechterhand Gods", en onmiddellijk daarop als „komende op de wolken" enz., juist zooals Jezus dat onderstelt van de Sanhedristen, naar Mt. 26 : 64. Daartegenover nadruk te leggen op ἀπ' ἄρτι, als liet dit „van nu af" niet toe de aangesprokenen verplaatst te zien naar een tijd, die juist niet heden, noch morgen of overmorgen, reeds zou zijn aangebroken, zou zijn: voorbijzien van het eigenaardig gebruik van deze uitdrukking, gemaakt in profetische ontboezemingen. Men denke slechts aan Mt. 23 : 39 en vergelijke Jes. 6 : 9, of 2 Kron. 16 : 9, waar מֵעַתָּה, LXX ἀπὸ τοῦ νῦν, in denzelfden zin voorkomt. Marcus heeft dat niet begrepen en wellicht daarom, 14 : 62, de uitdrukking eenvoudig weggelaten, terwijl Lucas, 22 : 69, haar behield, doch weergaf met de woorden ἀπὸ τοῦ νῦν, en overigens mede toonde den oorspronkelijken zin van Jezus' antwoord — naar het oudste, in het Arameesch geschreven Evangelie? — niet meer te vatten, dan wel: het liever te willen wijzigen.

Erger nog dan een bedenkelijke exegese, zelfs van hoofdplaatsen, acht ik de vereenzelviging van „woorden van Jezus" en wat de Synoptici als zoodanig meedeelen, die Haupt, behoudens enkele uitzonderingen, doorloopend en stilzwijgend zich

veroorlooft. Als hij geen aanleiding heeft om een „woord van Jezus" als zoodanig te wantrouwen, neemt hij het eenvoudig aan als werkelijk door Jezus gesproken. Die handelwijze is in lijnrechten strijd met hetgeen duidelijk in de Inleiding was gezegd, S. 4—8, en later, S. 152, nog eens in herinnering wordt gebracht, dat wij niet moeten meenen, in een volkomen betrouwbaren vorm, op eenigszins breede schaal woorden van Jezus te bezitten. Puntige gezegden konden gemakkelijk in het geheugen worden bewaard, maar langere reden volstrekt niet; en aan de overgeleverde „woorden" kleeft licht iets niet oorspronkelijks.

Zoodra men dit erkent heeft men het recht verloren, in naden en voegen van zeker letterkundig mozaïek een waarborg te zien voor de echtheid der verschillende stukjes, waaruit het geheel is samengesteld, alsof hij die dit werk volbracht, daarvoor geen woorden van verschillende herkomst kon bezigen, S. 44. Wij weten inderdaad niet of wij echte „woorden van Jezus" bezitten. Niemand teekende ze op bij zijn leven en wat men daarvan, te goeder trouw, later verzamelde kan op zijn best een vermenging van echte met onechte bestanddeelen worden geacht. Hoe vrij men zich oudtijds bewoog in het vormen en vervormen van „Jezus' woorden" leert reeds voldoende een vergelijking van den desbetreffenden inhoud onzer Synoptische Evangeliën. Het gaat inderdaad niet aan, beurtelings dit alles volmondig te erkennen én te doen als had men daarvan nooit iets vernomen.

De fout is verklaarbaar, uit een diep ingewortelde gewoonte, in het onderhavige geval bevestigd door een schier uitsluitend zien naar rechts, zonder te denken aan wie zich ter linkerzijde bevinden. Haupt heeft in gedachten zooveel te stellen met wie hem te stout in zijn kritiek zullen achten, dat hij vergeet volledig rekening te houden met de onafwijsbare eischen der geestverwante vrienden, inzonderheid voor zoover zij nog wat dieper dan hij zijn doordrongen van de waarheid, dat wij niet in staat zijn te zeggen, welke woorden onder de, naar het heet, van Jezus afkomstige werkelijk door hem zijn gesproken. Maar al is de fout te verklaren, een fout blijft zij niettemin, en wel eene die het geheele betoog van den schrijver, ondanks de daaraan ten koste gelegde zorg, ten slotte volstrekt onbevredigend doet zijn.

Als het getij is verloopen, moeten de bakens worden verzet. Wij hooren nu eenmaal in de Evangeliën niet meer, in de Synoptische zoomin als in het Johanneïsche, de rechtstreeksche getuigenissen van Jezus, maar die zijner leerlingen, waarschijnlijk, en ten deele zeker, niet eenmaal van de oudste, die persoonlijk met hem hadden omgegaan. Hun denkbeelden worden hier voorgedragen, voor het minst ook ten deele, waar Jezus sprekende wordt ingevoerd. Studiën als die van Haupt, zullen zij ons inderdaad een schrede verder brengen, behooren daarom niet langer op den ouden voet te worden ingericht. De vraag mag niet meer aanstonds luiden: wat heeft Jezus geleerd? Maar in de eerste plaats: welke verschillende opvattingen en voorstellingen aangaande Jezus, zijn zelfbewustzijn, zijn roeping, zijn verhouding tot de wet, tot de eschatologie zijner volksgenooten, enz. treffen wij in de Evangeliën en in de daarachter liggende geschriften aan. Eerst daarna zal het geoorloofd zijn te beproeven of het mogelijk is, met behulp van die opvattingen en voorstellingen, op te klimmen tot hetgeen Jezus werkelijk is geweest en heeft bedoeld, hetzij dan in het algemeen, of met het oog op een bepaald punt, b. v. zijn verhouding tot de wet, zijn verwachting van de toekomst, enz.

Leiden, Nov. 1894. W. C. van Manen.

DE OORSPRONKELIJKE LEZING VAN MT. 1 : 16.

De Oudsyrische vertaling van de kanonieke Evangeliën, in Febr. 1892 op den Sinaï ontdekt door Mrs. Agnes Smith Lewis, en uitgegeven onder den titel *The four Gospels in syriac transcribed from the sinaitic palimpsest* (Cambridge, University Press. 1894) bevat een aantal merkwaardige lezingen. Nestle, Theol. Litztg. 1894 N°. 25, en Wellhausen, Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai, opgenomen in Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Philologisch-historische Klasse, 1895, Heft. I, vestigden de aandacht

op geheele reeksen. Mrs. Lewis kwam hun, die geen Syrisch verstaan, te gemoet met *A Translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest* (London, Macmillan & Co. 1894).

Intusschen was reeds één dier lezingen in Engeland het onderwerp eener uitvoerige bespreking geworden, en wel die van Mt. 1 : 16 „Jakob verwekte Jozef; Jozef, aan wien de maagd Maria was ten huwelijk gegeven, verwekte Jezus, die genoemd wordt Christus." Rendel Harris, Contemp. Review, Nov. 1894, verwierp haar zonder aarzelen als kettersch. F. C. Conybeare, Academy 17 Nov. 1894, bepleitte haar mogelijkheid; F. P. Badham, t. z. pl., tegenover Rendel Harris, haar goed recht boven de gewone. Desgelijks W. G. Allen, Acad. 15 Dec. en reeds 14 dagen vroeger R. H. Charles, id. 1 Dec., wien nu Conybeare, Mrs. Lewis en anderen hun bijval schonken. „De genealogie vs. 1—16 vindt haar eenig logische en mogelijke slotsom in de nieuwe lezing. Dat zullen allen moeten toestemmen", verklaarde Conybeare den 8 Dec. En Charles een week vroeger: Mt. 1 : 16 moet, naar den pas ontdekten Syrischen polimpsest, in overeenstemming met den tekst, waarnaar de Oudlatijnsche, de Armenische en de naar Cureton genoemde vertalingen zijn gemaakt, voortaan gelezen worden: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, Ἰωσὴφ δέ, ᾧ μεμνηστευμένη ἦν Μαρία ἡ παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Desgelijks nu onlangs Wellhausen: „Der innere Widerspruch der beiden Perikopen (bedoeld zijn Mt. 1 : 1—17 en 18—25) ist längst empfunden; die Tatsache, dass Jesus nicht über Maria, sondern über Joseph von David abgeleitet, und als Sohn Davids erwiesen wird, liegt auch ohne den sinait. Syrer vor. Dagegen scheint der Passus *dem die Jungfrau Maria verlobt war* ein Einschub in den ursprünglichen Text zu sein: der erste schüchterne Anfang der folgenden Entwicklung."

Inderdaad mogen wij hier van een vrij tastbare ontwikkeling spreken. Aan de spits staat wat alleen in het geslachtregister kan hebben gestaan, voordat de Evangelist het opnam in zijn werk en toen het moest bewijzen, dat Jezus als zoon van Jozef, den zoon van Jakob enz. „de zoon Davids, de zoon Abrahams" was: „En Jakob verwekte Jozef, en Jozef verwekte Jezus (die genoemd wordt) Christus". De samenhang met het

voorafgaande en de strekking van het geheele stuk laten geen andere opvatting toe.

Maar de Evangelist kon toch, met het oog op hetgeen hij in vs. 18—25 zou mededeelen, die woorden niet onveranderd overnemen. Hij maakte een wijziging, waarschijnlijk niet de eenige die hij zich veroorloofde in het register, dat hij onder de hem ten dienste staande bescheiden had aangetroffen.

Die wijziging zal wel niet geweest zijn wat wij nu in schier alle Grieksche handschriften aantreffen: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, want dan had hij beter gedaan het register onaangeroerd te laten, aangezien die woorden de geheele genealogie van haar beteekenis berooven. Of wat baat het, te bewijzen dat Jozef is uit het geslacht van David, indien die Jozef toch niet mag gelden als vader van Jezus? Bovendien zijn uit die lezing niet te verklaren de afwijkingen in de Oudsyrische en Oudlatijnsche vertalingen en in een paar Grieksche handschriften aangetroffen. Zij wijzen alle terug op iets in den trant van hetgeen de laatst aan het licht gekomen Syriër heeft: „Jakob verwekte Jozef; Jozef, aan wien de maagd Maria was ten huwelijk gegeven, verwekte Jezus, die genoemd wordt Christus."

De naar Cureton genoemde schreef: „Jakob verwekte Jozef, hij aan wien ten huwelijk was gegeven Maria de maagd (of: een maagd), zij die Jezus den Messias baarde."

De Oudlatijnsche vertaling heeft: Jacob autem genuit Joseph cui disponsata uirgo Maria · genuit Ihm qui uocatur Xps · (g., uitg. Wordsworth 1883); et · iacob · genuit · iosef · cui desponsata · uirgo · maria genuit · hīn XP (k, uitg. Wordsworth, 1886); en dergelijke, in hoofdzaak gelijkluidende woorden.

Een paar Grieksche minuskels, het eerste, 346, vermeld bij Gregory als eenige getuige voor deze lezing, het andere, 556 bij Scrivener (= 543 bij Gregory), hebben .... ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθῆσα παρθένος μαριὰμ ἐγέννησεν ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν. Aan Allen en Rahlfs komt de eer toe, hierop het eerst te hebben gewezen, Acad. 15, 21 Dec., 26 Jan.

Deze verschillende lezingen nu wijzen alle terug op een oorspronkelijke lezing in den trant van Syr. sin. Ik zeg „in den trant" en meen niet met Charles, dat wij de Oudsyrische woorden slechts hebben over te zetten in het Grieksch, om

de verloren lezing van Mattheus vóór ons te zien. Want zóó komen wij er niet [1]). Ik vermoed veeleer, dat de Evangelist den boven ondersteldeu tekst van het overgenomen register, achter Ἰωσὴφ δέ, heeft aangevuld met de woorden ᾧ ἐμνηστευμένη Μαρία. Een bepaling, die wij hebben te verstaan in den zin van het ophelderende ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ bij ἀνδρὶ Luc. 1 : 27. Heeft Mattheus inderdaad zóó geschreven, dan laat zich eerst goed het ontstaan van alle afwijkende lezingen, en met name die der Oudlatijnsche vertaling verklaren.

Zij toch heeft, in de verschillende vormen: cui desponsata (virgo) Maria, en beschouwt deze desponsata als het subject van genuit, wat ten gevolge had dat men verlegen raakte met de woorden Joseph autem en deze eenvoudig wegliet. Het duidelijkst komt dit uit in het te Munchen bewaarde handschrift q. Dáár lezen wij, in de uitgave van H. J. White, Oxford 1888:

iacob autem ge
nuit ioseph . . .
Cui desponsata
maria genuit
ihm · qui ͥ ͧocatur
Xp̄s ·

Aangezien Maria hier, en in den codex Bobbiensis k, niet gelijk elders virgo Maria, noch ooit door onzen Mattheus, wel door Lucas, 1 : 27, ἡ παρθένος wordt genoemd, meen ik ook in dit opzicht van Charles te moeten afwijken, en de aanduiding van Maria als „de maagd" in den Oudsyrischen tekst voor rekening te moeten laten van den vertaler of van den afschrijver, door wiens tusschenkomst wij zijn werk kennen.

Mogen wij het er derhalve voor houden, dat Mattheus heeft geschreven: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, Ἰωσὴφ δέ, ᾧ ἐμνηστευμένη Μαρία, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, wij vinden deze slotsom bevestigd door een drietal onverdachte getuigen.

Epiphanius, XXX : 14, zegt dat Cerinthus en Carpocrates

---

1) Uit de Academy van 2 Febr. '95 blijkt, dat Charles later ook tot die overtuiging is gekomen, zonder echter een betere oplossing te vinden.

„uit den aanhef van het Evangelie naar Mattheus διά τῆς γενεαλογίας wilden afleiden ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν." Zijzelf konden dat niet aannemen, gelijk wij voor Cerinthus mede weten uit Irenaeus I : 25, omdat zij meenden: de Christus is eerst bij den doop in den mensch Jezus gekomen. Cerinthus en Carpocrates hebben dus nog bij Mattheus gelezen wat wij nu alleen nog in oude vertalingen, en in een paar Grieksche minuskels, maar overigens in geen der ons bekende Grieksche handschriften vinden, en dat reeds Epiphanius niet meer kende, waarom hij de genoemde mannen verdacht van tekstvervalsching. Zij zouden het „Evangelie naar Mattheus" — niet te verwarren met *hun* Evangelie — hebben verminkt en gewijzigd, om daaraan wapenen te kunnen ontleenen, in den strijd tegen de rechtzinnigen. Epiphanius wist natuurlijk niet, dat veeleer het tegenovergestelde had plaats gehad, en althans de oorspronkelijke tekst van Mattheus was gewijzigd, met het oog op de bezwaren der geloovigen, die niet konden aannemen: Jezus is de zoon van Jozef en Maria.

Zekere Ebionieten, van wie Eusebius VI : 17, op gezag van Origenes, een en ander mededeelt (vgl. Irenaeus III : 24) waren vrienden van het „Evangelie naar Mattheus". Symmachus schreef voor hen, nog in de tweede eeuw, een kommentaar op dit boek. Zij nu beleden o. a. τὸν Χριστὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγονέναι, een waarheid die wel in overeenstemming is met de nu aan het licht gekomen, oorspronkelijke, maar niet met de katholiek geworden, thans in bijkans alle Grieksche handschriften aangetroffen lezing van Mt. 1 : 16.

Irenaeus, om eindelijk ook een kerkelijk man te noemen, beroept zich III : 18, in zijn pleidooi voor de eenheid van den mensch Jezus en Christus, op getuigenissen van Johannes, van Paulus, van Lucas, van Marcus, maar ook van Mattheus: „Sed et Matthaeus unum et eundem Jesum Christum cognoscens, eam quae est secundum hominem generationem eius ex virgine exponens, sicut promisit Deus David, ex fructu ventris eius, ... ait Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham. Dehinc ut liberaret mentem nostram a suspicione quae est circa Joseph, ait, Christi autem generatio sic erat", waarna hij verder vertelt wat wij nu Mt. 1 : 18—25 lezen. M. a. w. Irenaeus erkent dat Jezus Christus, als mensch beschouwd, de

zoon is van David, gelijk hij iets verder zegt: de semine David, wat overeenstemt met de oorspronkelijke lezing van Mt. 1:16, en hij beroept zich niet op de kanoniek geworden woorden, die hem hier juist uitnemend te pas zouden zijn gekomen. Twee redenen voor één, om ons te doen besluiten: Irenaeus heeft Mt. 1:16 nog gelezen in den ouden, nu teruggevonden vorm.

W. C. VAN MANEN.

DE „ZOON DES MENSCHEN" BIJ HENOCH.

Met allen eerbied voor den ijver, waarmede Dr. Eerdmans zich heeft geworpen op het Aethiopisch, ten einde, voor zoover noodig, de jongste vertaling van het boek Henoch door Charles te kunnen verbeteren; en met volle erkenning van den leerrijken inhoud zijner verhandeling, geplaatst in dit tijdschrift 1895: 49—71, zie ik toch niet in dat wij daarmede iets hebben gewonnen, ter beslechting van den strijd over het hoofdpunt in geschil.

Dr. H. L. Oort had beweerd, en ik had die meening tegenover de bedenkingen van Dr. Eerdmans gehandhaafd, dat de uitdrukking „Zoon des menschen", door Jezus niet met het oog op zichzelf als den Messias gebezigd, zeer wel uit de apocalyptische letterkunde in de Evangelische overgegaan en dat zij o. a. ontleend kan zijn aan het boek Henoch. Eerdmans acht dat laatste niet mogelijk, aangezien Henoch op de bedoelde plaatsen slechts heeft gesproken van een „mensch", dien hij overeenkomstig het Arameesche spraakgebruik, en om geen andere reden, „zoon des menschen" noemde.

Aangenomen: die opmerking is juist. Aangenomen ook: de vertaling door E. gegeven van Hen. 46:1—4 (bl. 54); 48:2; 62:5—14; 63:11; 69:26—28; 70:1—2 (bl. 59—61) is beter dan die van Charles en volkomen betrouwbaar. Aangenomen al verder dat de 14 plaatsen, waarvan hier sprake is, alle zoo moeten worden verstaan, dat wij den schrijver telkens

1) Een beschrijving van Lewis' ontdekking en haar ontvangst in Engeland kan men vinden in een der eerst volgende nommers van *De Gids*.

iets hooren zeggen over „dien mensch", alias: „dien zoon des menschen." Dan blijft toch de vraag: wie is „die mensch" of „die zoon des menschen?" En het antwoord, blijkens de beschrijving, naar de vertaling van Eerdmans: „die mensch", of „die zoon des menschen", is de Messias. Dit lijdt geen twijfel. Het wordt ten overvloede bevestigd door H. 48 : 10 en 52 : 4, waar de besproken persoon ronduit wordt genoemd Gods „Gezalfde." Ja, Dr. Eerdmans zelf, hoe vreemd het klinke tegenover zijn herhaalde verzekering, dat wij bij „dien mensch" slechts mogen denken aan „de uiterlijke verschijning" van den bedoelde, erkent bl. 59: „de Messias was in vs. 9 (van H. 62) aangeduid als dien Menschenzoon." Derhalve, mogen wij besluiten, kan de schrijver van het boek Henoch, die veertien maal, van den Messias gewagende, zegt: „die mensch", of „die zoon des menschen", zeer wel de aanleidende oorzaak zijn geweest, waarom anderen hem, dien zij voor den Messias hielden, „dien mensch", „dien zoon des menschen", hebben genoemd.

Nu moge het, streng genomen, niet volkomen juist zijn, wat ik vroeger, 1894: 185, verklaarde: „In de Gelijkenissen, Hen. 37--71, komt de „Zoon des menschen" wel degelijk voor als een naam ter aanduiding van den Messias"; omdat ik had moeten spreken van „dien zoon des menschen" en het woord „naam" had behooren te vermijden; ik verklaar toch in hoofdzaak, het oog gericht op het voorgestelde doel, volkomen hetzelfde, wanneer ik zeg, wat Dr. Eerdmans mij niet zal willen verhinderen: In de Gelijkenissen, Hen. 37—71, komt „die zoon des menschen" veertien maal voor als een uitdrukking ter aanduiding van den Messias. Ik kan dus aan mijn bestrijder alles toegeven en desniettegenstaande de hoofdstelling, waarom het te doen was, onaangetast achten. M. a. w. Eerdmans is verplicht, op het door hem ingenomen standpunt, te erkennen, dat de Evangelisten de door hen op Jezus overgebrachte uitdrukking „Zoon des menschen" kunnen hebben ontleend aan een spreekwijze van Henoch.

Intusschen ben ik niet bereid, al het bovengenoemde eenvoudig aan te nemen. De opvatting als zou Henoch, op de bedoelde veertien plaatsen, alleen ten gevolge van zijn spreken in het Arameesch, hebben gewaagd van „dien zoon des menschen", terwijl hij bedoelde te zeggen „dien mensch", komt mij niet juist voor.

Men legge nog eens Hen. 46 : 1 vv. voor zich, in de vertaling van Eerdmans, waarbij het echter niet noodig is *dien* en *deze* cursief te laten drukken. vs. 1. „Ik zag iemand met een veel bedaagd hoofd. Zijn hoofd was als witte wol. Bij hem was een ander wezen, met het uiterlijk van een mensch, zijn gelaat was vol liefderijkheid, als van één der heilige engelen. vs. 2. En ik vroeg den engel die met mij ging en die mij al het verborgene toonde, naar dien menschenzoon, wie hij was, van waar hij was en waarom hij zich bij het veelbedaagde hoofd bevond. vs. 3. En hij antwoordde mij en zeide: deze menschenzoon is het, die" enz.

In deze verzen, zegt E. bl. 56, worden „mensch" en „menschenzoon" nevens elkaar gebruikt. Dat is m. i. niet juist. En evenmin de verklaring, toegelicht met voorbeelden uit Daniël: „In vs. 1 toch zou onmogelijk „bar naša" gebruikt kunnen zijn, omdat „mensch" een hier zeer algemeene, bijna adjectieve beteekenis heeft." Dan. 7 : 13, met de omliggende woorden het voorbeeld van den schrijver der opgeslagen Gelijkenis, weerlegt die opmerking. Dáár lezen wij, in de voorloopig vastgestelde nieuwe vertaling: „Ik zag toe in het nachtgezicht, en zie, met de wolken des hemels kwam een die aan een menschenzoon gelijk was; hij ging naar den Hoogbedaagde", enz. *Aan een menschenzoon gelijk* = כְּבַר אֱנָשׁ, LXX *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*, vgl. Openb. 1 : 13 en 14 : 14 *ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου.*

De „adjectieve beteekenis" behoefde den schrijver van Hen. 46 : 1 niet te weerhouden, evenals Daniël, „Zoon des menschen" in plaats van „mensch" te schrijven. Hij moet daarvoor een andere reden hebben gehad. Ook is het niet waar, gelijk ik reeds zeide, dat hij t. d. p. de woorden „mensch" en „menschenzoon" nevens elkaar gebruikt. Als Henoch vraagt naar „dien menschenzoon" denkt hij niet aan „een mensch", maar aan „een ander wezen" uit vers 1. Dat andere wezen wordt vergeleken met, heeft het uiterlijk van een mensch, maar kan daarom nog niet een mensch worden genoemd, want het is iets anders, uit de omschrijving blijkt wel: een wezen van meer beteekenis, van hooger orde. Henoch noemt het „dien menschenzoon." Waarom? Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn, zoodra men heeft opgemerkt, dat „menschenzoon"

hier niet maar eenvoudig met terugslag op vs. 1 kan beteekenen „mensch"; dat onze schrijver, van „dien menschenzoon" sprekende, den Messias bedoelt; en dat Dan. 7 : 13 en omgeving ten grondslag ligt aan zijn uiteenzetting. Dáár is de „menschenzoon" een „mensch", niets meer en niets minder. De schrijver der Gelijkenissen wist dat evengoed als wij. Hij kon derhalve zonder bezwaar van Daniël's „menschenzoon", wellicht mede indachtig aan zijn leeuw, zijn beer, zijn luipaard, en zijn vierde, nog schrikwekkender beest, een „mensch" maken. Dat liet hem tevens de handen vrij om overigens met dien „menschenzoon" te doen wat goed was in zijn oogen en hem, in strijd met Daniël's zeer duidelijke bedoeling, te houden voor een aanduiding van den Messias. M. a. w. de schrijver der Gelijkenissen heeft in hem, die volgens Dan. 7 : 13 zou komen met de wolken des hemels „gelijk aan een menschenzoon" den Messias gezien, en mitsdien — d. i. voorgelicht door Daniël — „dien menschenzoon", nl. den, naar hij meende, door Daniël aangekondigden „menschenzoon", waaraan hij schrijvende dacht, voor een passenden term gehouden ter aanduiding van het „andere wezen, met het uiterlijk van een mensch", dat hij als den Messias zou doen kennen. De uitdrukking „menschenzoon" heeft dus in zijn schatting, evenals later voor den schrijver van IV Ezra 13 : 3 (homo cum nubibus coeli), wel degelijk een messiaanschen klank (vgl. E. 64).

Onbeteekenend is de bedenking, bij voorbaat tegen deze verklaring ingebracht door Eerdmans, bl. 56—7, als zou Henoch dan toch zelf niet den engel hebben kunnen vragen „naar dien menschenzoon", terwijl hij immers nog niet wist dat men die uitdrukking mocht bezigen ter aanduiding van den Messias. Zij leidt hoogstens tot de erkenning eener letterkundige fout van den schrijver, waaraan hij trouwens ook zou schuldig staan, indien zijn „menschenzoon", naar Arameesch spraakgebruik, een gewoon „mensch" was, want daarvoor kon „Henoch" het „andere wezen", waarnaar hij onderzoek deed, onmogelijk houden blijkens den omschreven indruk, dien hij van dat wezen had ontvangen. Doch het is niet noodig den schrijver hier iets te verwijten, aangezien „Henoch" van hetgeen hij geacht werd te hebben gezien niets op schrift bracht, voordat hij ten volle was ingelicht omtrent den aard en het karakter van den „men-

schenzoon." Toen mocht hij aan zijn lezers vertellen, zonder zich te verspreken: „En ik vroeg den engel.... naar dien menschenzoon."

Evenmin pleit tegen de voorgedragen verklaring dat Henoch zelf, H. 60 : 10 en 71 : 14, overeenkomstig het spraakgebruik van Ezechiël als „menschenzoon" wordt toegesproken, en dat bovendien in het boek meermalen sprake is van „menschenkinderen" en „menschenzonen." Ik wees daarop reeds 1894: 186 en voeg daarbij: de schrijver der Gelijkenissen spreekt alleen van menschenkinderen of zonen indien hij daartoe een bepaalde aanleiding heeft. Zoo in de twee reeds genoemde plaatsen, waar blijkbaar woorden van Ezechiël voor den geest zweven. Zoo H. 39 : 1, 5; 40 : 9; 42 : 2; 64 : 2; 69 : 4, 6, 8, 12, 14 waar kinderen der menschen staan tegenover engelen, of beschouwd en besproken worden van uit den hemel. Doet zich een dergelijke aanleiding niet voor, dan zegt de schrijver „mensch" of „menschen." Zoo H. 37 : 2, 3; 41 : 1; 69 : 10, 11.

Mocht hij nu niet spreken van „menschenzonen" of „-kinderen", omdat hij onder zekere omstandigheden, d. i. geleid door Daniël, want anders deed hij het niet, de uitdrukking „menschenzoon" gebruikte ter aanduiding van den Messias? Dr. Eerdmans, bl. 62—4, meent het, doch heeft dan niet bedacht dat onze Evangelisten, z. i. nog wel veelvuldiger dan hun m. i. mag verweten worden, in 't algemeen van „menschenkinderen" of „zonen" spraken, niettegenstaande zij Jezus dikwerf noemden „den Zoon des menschen."

Aangezien het mij niet te doen is om het laatste woord te hebben en ik slechts eenig licht wilde laten vallen op de hoofdzaak, ga ik niet verder in op E's uitlegkundige bedenkingen. Ik laat het oordeel daaromtrent gaarne over aan anderen.

Leiden, Jan. '95. W. C. VAN MANEN.

HEEFT LUKAS DE WERKEN VAN JOSEPHUS GEKEND EN GEBRUIKT?

Tegen het einde van de eerste en in het begin van de tweede helft der vorige eeuw werd door Johann Baptist Ott [1]) en Johann Tobias Krebs [2]) de aandacht gevestigd op een groote menigte parallelle plaatsen in Josephus' en Lukas' geschriften. Natuurlijk kon Lukas, de schrijver van het derde evangelie en de Handelingen der apostelen, wiens evangelie volgens deze beide geleerden gedurende Paulus' gevangenschap te Rome geschreven was, geen gebruik gemaakt hebben van joodsche werken, die eerst na Jeruzalem's verwoesting verschenen [3]). Bovendien konden zij onmogelijk aannemen, dat iemand, wiens werken onder de canonieke boeken waren opgenomen, van een profaan schrijver afhankelijk zou zijn.

Gedurende meer dan een eeuw werd over deze quaestie het stilzwijgen bewaard. Sinds 1872 kwam zij weder ter sprake. Vele geleerden verdedigden de hypothese van Ott en Krebs, maar in een omgekeerde reden: Lukas heeft van Josephus' geschriften gebruik gemaakt.

In bovengenoemd jaar wees Theodore Keim op de vergissing in Gamaliël's rede [4]), waar Theudas vóór Judas den Galileër optreedt, terwijl bij Josephus [5]) de opstanden van Theudas en der zonen van Judas op elkander volgen. Misschien is volgens Keim hieruit de dwaling van Lukas te verklaren, ook wanneer hij den joodschen geschiedschrijver nog niet gekend heeft [6]).

Een jaar later verklaarde dezelfde schrijver, dat de nauw-

---

1) *Spicilegium sive excerpta ex Fl. Josepho ad N. T. illustrationem.*

2) *Observationes in N. T. ex Fl. Josepho.*

3) Gelijk bekend is, werd Josephus' oudste geschrift (*Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκου πολέμου*) tegen het einde van Vespasianus' regeering geschreven. Tusschen 93 en 94 verscheen de *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*. Omstreeks het einde der eerste en bij den aanvang der tweede eeuw zagen de autobiographie en de beide boeken tegen Apio *περὶ ἀρχαιότητος τῶν Ἰουδαίων* het licht.

4) Hand. 5 : 34—39.

5) Ant. 20, 5, 1, 2.

6) *Geschichte Jesu von Nazara*, 1872, III S. 134.

keurige tijdsbepaling van des Doopers optreden (Lk. 3:1) „nach bloszer Wahrscheinlichkeitsrechnung aufgestellt ist, vielleicht nicht ohne Kenntnisz des Josephus [1]).”

In het jaar 1873 traden Heinrich Holtzmann, Max Krenkel en Hausrath krachtiger op.

Volgens den eerste had de auteur der Handelingen „bereits sich im Josephus umgesehen und daraus seine allgemeine Orientirung bezüglich des weltgeschichtlichen Rahmens, darein er seine Geschichtsbilder stellt, gewonnen.” Uit enkele plaatsen (o. a. Lk. 2:2, 3:1; Hand. 4:6, 5:36, 37, 11:28) bleek „eine gedächtnissmässige Abhängigkeit” van Josephus [2]).

Kort daarna verklaarde de Doctor philosophiae Krenkel, dat Holtzmann's gevoelen reeds lang door hem gedeeld was [3]). Als wij bij Josephus in zijn *Vita* lezen, dat hij als knaap rassche vorderingen in het leeren gemaakt had, zoodat de overpriesters en voornamen der stad hem om inlichtingen vroegen omtrent vragen der wet, wie denkt dan niet — zoo vraagt Max Krenkel — aan hetgeen Lukas omtrent den twaalfjarigen Jezus verhaalt? „Dasz Lucas anstatt der vierzehn Jahre des Josephus zwölf hat, erklärt sich genugsam aus der Bedeutung dieser heiligen Zahl” (?).

Een andere parallel. Reeds lang hadden velen aanstoot genomen aan het bekende verhaal (Hand. 23:6 vv.), volgens hetwelk Paulus Pharizeeën en Sadduceeën tegen elkander ophitst, zoodat er strijd onder hen ontstaat en de schriftgeleerden partij kiezen voor den apostel, die door den Overste in veiligheid gebracht wordt.

Bij Josephus [4]) lezen wij ongeveer het volgende: Bewoners van Dabaritta overvallen onderweg de lieden van Ptolemaeus, een beambte van Herodes Agrippa, en brengen den buit bij Josephus, die zich te Tarichea ophoudt. Deze is van plan den buit bij de eerste de beste gelegenheid aan de rechtmatige bezitters terug te geven. De roovers hitsen de bewonens der omgeving tegen Josephus op, dien zij voor een verrader uit-

1) *Geschichte Jesu* (Verkorte uitgave in één deel), 1873, S. 102.
2) *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1873, S. 85—94.
3) o. a. O., 1873, S. 441—444.
4) *Bellum Iudaicum*, II, 21, 3 en *Vita*, 26 sqq.

schelden. In de renbaan te Tarichea heeft een stormachtige vergadering plaats, zoodat men Josephus steenigen of verbranden wil. Deze komt in de vergadering en verklaart, dat hij den buit nòch aan Agrippa had willen geven nòch ten zijnen voordeele gebruiken. Zijn plan was, om van het geld een muur in Tarichea te laten bouwen. Natuurlijk zijn de bewoners dier stad daarmee zeer ingenomen, terwijl die van andere plaatsen hem met scheldwoorden overladen. Later belooft Josephus, dat God ook de andere steden van muren zal voorzien. Nu gaat de vergadering uiteen en Josephus kan veilig naar zijn woning terugkeeren.

Mij dunkt, hier geldt het „ingeniosius quam verius."

Volgens Hausrath [1]) heeft Lukas een zeer vruchtbaar gebruik gemaakt van alle werken van Josephus, die te Rome zeer verbreid waren. „Das ganze Personal seines historischen Dramas findet sich bei dem jüdischen Schriftsteller zusammen. Ist es schon auffällig, dass der Verfasser fast nur von Personen weisz, die er aus Josephus kennen konnte, so fällt noch mehr auf, wie sein Signalement mit den (Charakterschilderungen des Josephus stimmt. Ananias Nebedaei, der Paulus vor Gericht auf den Mund schlägen läszt, ist derselbe gewaltthätige Machthaber, dessen Knechte sich nach Josephus nicht enthielten Priester zu schlagen und wenn dieser brutale Hierarch gegen Paulus mit den Sikariern konspirirt, thut er nur, was nach der gleichen Stelle der Archäologie seine Gewohnheit war. Procurator Claudius Felix musz sogar dem armen Wanderapostel gegenüber die Geldgier erweisen, die Josephus ihm zum Vorwurf macht und die Rede des Paulus an ihn und seine durch ihren Tod am Vesuv den Italiänern bekannte Gemahlin Drusilla über Keuschheit und Weltgericht beweist, dasz der Verfasser der Apostelgeschichte dabei an das dachte, was Josephus Antiq. XX, 7, 2 von dem durch Simon Magus zusammengeführten unsaubern Ehepaar berichtet. Ebenso wird die im jüdischen Kriege als prachtliebende Schönheit geschilderte Bernice, die die Römer selbst noch gesehen hatten, wie sie in den Gärten der Kaiserpaläste daherrauschte, in groszer Toilette (μετὰ πολλῆς φαντασίας) vorgeführt. Auch dasz die Namen

1) *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1873, III, S. 423 ff.

des Festus und Gamaliel einen guten Klang bei ihm haben, ist als Reminiszenz aus Josephus zu beachten .... Manche Streitfragen der Ausleger wie die über Quirinius, Lysanias, Hannas und Kaïaphas erledigen sich mithin sehr einfach, indem die Erwähnung dieser Persönlichkeiten lediglich auf unrichtiger Benutzung des Josephus beruht."

Ten onzent was, zoover ik weet, Straatman de eerste, die onder de door den schrijver der Handelingen gebruikte bronnen ook aan de werken van Josephus een plaats gaf. Hij vermoedde, dat de Egyptenaar (Hand. 21 : 38 v.v.) aan Josephus ontleend is, „te meer omdat die geschiedschrijver ook nog in andere opzichten zal blijken de bron te zijn geweest waaruit Lukas heeft geput." De raadselachtige figuur van den overste Claudius Lysias (Hand. 21 : 30—23 : 35) heet een schepping van Lukas, die de trekken voor diens beeld uit Josephus genomen heeft. „Deze geschiedschrijver verhaalt in het 20ste boek zijner Archaeologie van een overste over duizend, met name Celer, die onder den voorganger van Felix, Cumanus, had gediend, en voor daden, die hij zich tegenover de Joden had veroorloofd, te Jeruzalem was ter dood gebracht, na vooraf door de gansche stad te zijn rondgevoerd. Het komt mij voor, dat Lukas dien ongelukkigen overste voor den geest heeft gehad bij zijne teekening van Lysias [1])."

In 1876 trad Schürer als bestrijder van het door sommigen verdedigd gevoelen tegen Holtzmann op. Volgens hem heeft Lukas óf geen kennis genomen van Josephus' werken óf na de lectuur alles vergeten. „Die erstere Annahme als die einfachere scheint mir den Vorzug zu verdienen."

Indien Lukas Josephus gelezen had, dan zou hij volgens Schürer niet van een *algemeenen* census (in de gansche *οἰκουμένη*) gesproken en den census van Quirinius niet een tiental jaren te vroeg geplaatst hebben („Denn dass zwischen dem Tode des Herodes und dem Census des Quirinius die zehnjährige Regierung des Archelaus in der Mitte liegt, das muss auch dem flüchtigsten Leser des Josephus von selbst sich einprägen.")

Men heeft beweerd, dat Hand. 5 : 36, 37 aan Ant. XX, 5, 1—2 ontleend zou zijn, waar eerst Theudas en daarna

---

1) *Paulus, de apostel van Jezus Christus*, 1874, p. 279, 285 v.

de zonen van Judas den Galileër optreden. „Will man diese Erklärung aufrecht erhalten — aldus Schürer —, so muss man erstens annehmen, dass Lucas nur jenes Blatt in Josephus gelesen hat, und nicht den Josephus in Zusammenhang. Denn sonst hätte er wissen müssen, dass Judas der Galiläër viel früher aufgetreten ist. Man muss aber zweitens annehmen, dass er auch von jenem Blatt recht wenig im Gedächtniss behalten hat, da er die Söhne mit dem Vater verwechselt und infolge dessen den Vater viel zu spät setzt. In Wahrheit zeigt aber Lucas, dass er die wirkliche Zeit des Judas des Galilaërs recht gut kennt, da er ihn ausdrücklich und richtig in die Zeit der *ἀπογραφή* setzt (Hand. 5 : 37), worunter man, da sie als die *ἀπογραφή* bezeichnet wird, schlechterdings nur die von Lucas selbst erwähnte verstehen kann. Er kennt also die Zeit des Judas' des Galiläers, und hat nicht diesen zu spät sondern den Theudas viel zu früh angesetzt. Dieses arge Verstoss beweist aber grade, dass er den Josephus nicht gelesen hat, sondern über Theudas nur irgend etwas unbestimmtes von Hörensagen wusste [1]."

Volgens Ernest Renan [2]) zou men uit Hand. 25 en 26 kunnen opmaken, dat Lukas, evenals Josephus, in betrekking stond tot Agrippa II, Berenice en de kleine joodsche kolonie te Rome. Hij laat het verhaal van den moord des Doopers door Antipas weg. „Ne peut- on pas trouver une pratique romaine dans cette dédicace à Théophile, qui rappelle celle de Josèphe à Epaphrodite, et parait tout à fait en dehors des habitudes syriennes et palestiniennes au 1er siècle de notre ère? On voit, du reste, combien une telle situation rappelle celle de Josèphe. Luc et Josèphe, écrivant presque au même temps, racontent l'un les origines du christianisme, l'autre la révolution juive, avec un sentiment fort analogue, modération, antipathie contre les partis extrêmes, ton officiel, impliquant plus de souci des positions à défendre que de la vérité, respect mêlé de crainte envers l'autorité romaine, dont ou s'efforce de présenter les rigueurs mêmes comme des nécessités excusables, et dont on affecte d'avoir été plusieurs fois le protégé. C'est ce qui nous

---

1) *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1876, S. 574 ff.
2) *Les Evangiles*, 1879, p. 255 et suiv.

fait. croire que le monde où vivait Luc et celui où vivait Josèphe etaient fort voisins l'un de l'autre et devaient avoir plus d'un point de contact."

De auteur van *Supernatural Religion* legde de volgende verklaring af: „The author of Acts was, we maintain, well acquainted with the works of Josephus [1]."

Schürer's bestrijding van Holtzmann's gevoelen liet deze niet onbeantwoord, al deed hij enkele concessies [2]). Beweerde de eerste, dat Josephus aan Lukas onbekend was, omdat hij deze of gene gebeurtenis anders verhaalde dan de joodsche geschiedschrijver, Holtzmann herinnert hem, dat Lukas ook de roeping van Petrus anders vertelde dan Mattheüs en Markus, wier berichten hem zeker bekend waren; dat hij omtrent Paulus allerlei verhaalt, dat met diens brieven in strijd is.

Holtzmann erkent, dat Lukas' lectuur van Josephus' werken „nicht sehr tiefdringend und genau" zal geweest zijn en reeds achter hem lag, toen hij zijn beide werken schreef.

In 1878 verscheen een verhandeling van Keim over „Josephus im Neuen Testament" [3]), volgens hem „eine wirkliche Zeitfrage, welche hier zum ersten Mahl annäherend gelöst wird." Sommigen hebben te veel, anderen te weinig analogiën bij beide schrijvers ontdekt. De „lexicalische Begründung" is volgens Keim van nul en geener waarde. Op de „lukanische Chronologie" is tot nu toe te weinig gelet. „So wöll ich es selbst versuchen gerade diesen Gesichtspunkt in die Vorderlinie zu stellen."

Lukas kende volgens Keim slechts de beide voornaamste werken van Josephus. Ten onrechte heeft men hem bekendheid met de autobiographie en de boeken tegen Apio toegeschreven. „Wir finden ihn, auch wenn er zum Theil Juden oder selbst Heiden bald pünktlicher, bald freier gebraucht, als Christen, und zwar als gebildeten, weiterblickenden, durch neue schöne Form und neuen reichen Inhalt auch gebildeten heidenchristlichen Kreisen genügenden und dem Sieg der neuen Religion im Weltreich in *seiner* Weise vorarbeitenden Christen; und

1) III, p. 475 (1877).
2) *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1877, S. 535 ff.
3) *Aus dem Urchristenthum*, S. 1—27.

wir finden, dass er dabei in Uebereinstimmung mit seinem Programme bleibt, welches ein gewissenhaftes, nach allen Theilen pünktliches und reichliches Referat verspricht. Aber Alles in menschlichen Grenzen; die Chronologie, welche auf emsigem Suchen ruht und doch keine Sicherheit erreicht, wie die Geschichtserzählung, welche bald Irrthümer zulasst, weil die Vorgänge dem Schriftsteller zu weit entlegen und die gelesenen Quellenschriften selbst nicht mehr zur Hand sind, bald auch Ausschmückungen der christlichen Urgeschichte gestattet, weil der christliche Erzähler nicht immer nur buchstäbliche Wahrheit sucht, sondern auch Licht und Wärme der Idee."

Volgens Nösgen was de door Holtzmann e. a. verdedigde hypothese omtrent Lukas' afhankelijkheid van Josephus „keiner Widerlegung werth."

Natuurlijk was zij een dwaasheid in het oog van iemand, die de door Lukas geschreven Handelingen reeds vóór het jaar 70 plaatste [1]).

Volgens Gustav Volkmar [2]) kende Lukas Josephus' *Archaeologie*, zes jaren vóór zijn evangelie te Rome verschenen. „Im Besondern berücksichtigt er darin die Geschichte des Herodes und der Herodias, hat danach die Episode des Marcus über Herodias' und ihrer Tochter Schuld am Tode des Johannes gestrichen und sonst Einzelnes corrigirt. So gut er nun aus dieser Archäologie wissen konnte, dasz „die Tage des Königs Herodes" schon 750 u. c. zu Ende gegangen sind, so leicht läszt sich unterstellen, dasz er davon in dem Sinne geredet hat: „noch" in den Tagen des Königs, d. h. in dessen letzten Zeiten."

Dat Eduard Reuss met de hypothese van Holtzmann e. a. alles behalve ingenomen was, blijkt uit de volgende woorden: „Heuer ist es auch beliebt worden Lucas aus dem Josephus schöpfen zu lassen; da hätte er erst seinen Gewährsmann (geflissentlich?)

---

1) *Theol. Stud. und Kritiken*, 1879, S. 521 ff.

In een drietal bladzijden antwoordde Holtzmann op eenige ten onrechte door Nösgen hem toegekende beweringen: „Es ist also ein unerlaubter Fechterstreich, wenn Nösgen mir bezüglich des Niederschlags, welchen die Lektüre des Josephus bei Lukas zurückgelassen hat, beständig Annahmen zuschreibt, welche an sich nur zulässig wären, wenn dem Evangelisten Scholienwerke und Concordanzen zu Gebote gestanden hätten" (Zeitschr. für wiss. Theol., 1880, S. 121 ff).

2) *Jesus Nazarenus*, 1882, S. 388.

verändert, und eben nicht zu grösserer Sicherheit der Berichte, ganz abgesehen von dem vielen was Josephus gar nicht erzählt [1]).”

Bij Rudolf Steck staat het vast, dat Lukas de werken van den joodschen geschiedschrijver gekend en gebruikt heeft. Er zijn volgens hem in het derde Evangelie en de Handelingen ongeveer 40 plaatsen, „aus denen sich Bekanntschaft mit Josephus mehr oder weniger sicher ergiebt [2]).”

Volgens mij getuigden plaatsen als Lk. 19 : 43; 21 : 20 24; Hand. 5 : 36, 37, 12 : 20—23, 13 : 21 van bekendheid met Josephus’ beide oudste werken [3]).

James Martineau wees op Hand. 5 : 33—40 als „not the only indication of an apparent acquaintance with Josephus [4]).”

Volgens van Manen [5]) was Lukas met Josephus’ werken goed bekend, gelijk o. a. blijkt uit Gamaliël’s rede (5 : 36, 37).

De dood van Agrippa (H. 12) is geteekend met trekken, aan Josephus ontleend.

De Egyptenaar (21 : 28) is de ongenoemde profeet uit Egypte, van wien Josephus verhaalt, dat hij door Felix verslagen, doch ontsnapt was. Ananias (23 : 2) is genomen uit de herinnering van Josephus, dat zijn slaven zich niet ontzagen hen te slaan, die zich niet gewillig van hun heer lieten berooven. De hoofdpersonen in Hand. 24—26 zijn, met uitzondering van Paulus, aan Josephus ontleend.

Lic. Dr. Carl Clemen behoort ook tot de voorstanders onzer hypothese. Met Keim rekent hij onder „die Punkte”, waar Lukas’ gebruik van Josephus „wirklich evident” is, de chronologische bepaling in Lk. 3 : 1, „die in der That auf ant. 18, 2, 3 zurückgehen dürfte, während die Ausschmükung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden (Lk. 19 : 12, 14, 15, 27) die nicht so deutlich anti-judaistische Tendenz verrät und daher wohl schon von der Ueberlieferung angebracht sein kann, sowohl die in die eschatologische Rede eingeschaltenen speziellen Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems (19 : 42 ff.; 21 : 20 ff.), die auch, namentlich in jenen Worten über

1) *Die Gesch. der H. S. des Neuen Test.*, 1887, S. 207.
2) *Der Galaterbrief*, 1888, S. 291.
3) *Nieuw-Testam. Letterkunde.* (Tweede druk), 1888, p. 163, 204.
4) *The seat of authority in religion*, 1890, p. 250 (Noot 1).
5) *De Handelingen der Apostelen*, 1890, p. 108 vv., 134 vv., 146 vv.

die Zertretung der Stadt dem Paulinismus wenigstens des autor ad Theophilum nicht entsprechen dürften, wohl eher auf eine von Josephus unabhängige Ueberlieferung zurückgehen [1])."

Onlangs verscheen een lijvig boekdeel (353 blz.) over de verhouding tusschen Josephus en Lukas [2]). De auteur van dit werk, Max Krenkel, heeft van Josephus' geschriften een uiterst nauwkeurige studie gemaakt [3]). Het boek is in vijf hoofdstukken verdeeld: I. Einleitung (S. 1—50); II. Josephus im dritten Evangelium (— S. 144); III. Josephus in der Apostelgeschichte (— S. 261); IV. Josephus Einfluss auf Lucas Sprache (— S. 336); V. Ergebnisse und neue Aufgaben (— S. 353).

Aan een beoordeeling van dit werk valt niet te denken. Een geheel nommer van dit tijdschrift zou dan te mijner beschikking moeten staan. Over elk der hoofdstukken deel ik iets mede en voeg daarbij enkele opmerkingen.

In de Inleiding wordt een overzicht gegeven van hetgeen sinds 1872 door verschillende geleerden voor en tegen Lukas' afhankelijkheid van Josephus geschreven werd. Enkele namen, o. a. Straatman, Volkmar, James Martineau, werden vergeten.

Aan Lukas wordt onder de grieksche schrijvers, die op de classieken volgden, een eervolle plaats toegekend. Vooral uit zijn jongste werk blijkt, dat hij de gave „lebendiger anschaulicher Schilderung" bezat. De door hem gefingeerde reden getuigen van een groote gemakkelijkheid, om zich in den gedachtenkring der personen te verplaatsen. Slaafsche afhankelijkheid van een voorganger kunnen wij dus bij hem niet

1) *Die Chronologie der paulinischen Briefe*, 1893, S. 66—69 (Noot).

2) *Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtschreibers auf den christlichen*, 1894.

3) „Da mir daran gelegen war, möglichste Vollständigkeit zu erreichen und jedenfalls nichts Wesentliches zu übersehen, so unterzog ich hierauf die Schriften des Josephus noch einer dritten und vierten Durcharbeitung, bei welcher ich neben der sachlichen hauptsächlich auch die sprachliche Seite ins Auge fasste, die mir noch bei keinen meiner Vorgänger hinreichende Berücksichtigung gefunden zu haben schien"....... „Lebhafter bedaure ich, dass mir noch nicht für sämmtliche Schriften des Josephus die Ausgabe von Niese, durch welche erst eine den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechende Textgrundlage geschaffen worden ist, zu Gebote gestanden hat, daher ich mich für den „Jüdischen Krieg" mit der Bekkerschen Ausgabe begnügen musste" (Vorrede, IV, V).

verwachten. Als wij zijn evangelie met dat der beide andere Synoptici vergelijken, vinden wij bij Lukas vele toevoegsels ter eener, verkortingen en uitlatingen ter anderer zijde. „Wer einmal — aldus luidt het slot der Inleiding — einen mehr als oberflächlichen Einblick in Lucas' schriftstellerische Werkstatt gewonnen hat, der besitzt damit eines der unerlässlichsten Erfordernisse für eine richtige Beurteilung seines Verhältnisses zu Josephus. Wer sich der Erkenntniss nicht verschliesst, dass Lucas' Scheu vor sklavischer Nachamung ebenso gross ist wie seine Vorliebe für abwechselungsreiche aller Eintönigkeit abholde Darstellung und dass die Verbindung beider Eigenthümlichkeiten auf seine Behandlung der von ihm benutzter Vorlagen nach der sprachlichen wie sachlichen Seite hin entscheidenden Einfluss übt, der wird um so mehr befähigt sein, die zwischen ihm und Josephus zu Tage tretenden Uebereinstimmungen nach ihren wahren Werte zu bemessen, und der Versuchung widerstehen, durch Einwendungen, die sich in Betonung der Abweichungen des einen Schriftstellers von dem andern nicht genug tun können, die Unbefangenheit seines Urteiles trüben und beirren zu lassen."

Josephus im dritten Evangelium — het aantal plaatsen, door Max Krenkel ontdekt, waaruit duidelijk zal blijken, dat Lukas afhankelijk was van den joodschen geschiedschrijver, is legio.

Ik wijs op enkele, die mij onwaarschijnlijk voorkomen.

Voor de reis van den twaalfjarigen Jezus met zijn ouders naar Jeruzalem (Lk. 2 : 40 vv.) biedt volgens Krenkel Josephus verschillende parallellen [1]). Deze verhaalt van den jeugdigen Simson, die zich lichamelijk en geestelijk krachtig ontwikkelde en met zijn ouders naar een vreemde stad reisde. Als knaap had Josephus rasche vorderingen in het leeren gemaakt; toen hij in zijn veertiende jaar was, kwamen hoogepriesters en aanzienlijke mannen der stad tot hem om licht van hem te ontvangen over vragen der wet. Maar waarom sprak Lukas van den *twaalfjarigen* Jezus? Het antwoord luidt: 12 was een heilig getal. Bovendien meldt Josephus, dat Samuel reeds profeteerde, toen hij twaalf oud was en dat Josia op dien

1) Gelijk wij boven (p. 269) zagen, was de schrijver reeds vroeger tot hetzelfde resultaat gekomen.

zelfden leeftijd door vroomheid en gerechtigheid uitmuntte. Wanneer wij Josephus buiten rekening laten, dan bevreemdt de opmerking, dat de hoorders zich over Jezus' *ἀποκρίσεις* verbaasden, daar er van vragen, aan hem gedaan, geen sprake was. „Diese kleine Unebenheit in Lucas' Darstellung erklärt sich am einfachsten aus der Erinnerung an Josephus' Aussage, dass er von den Hohenpriestern und den ersten Männern der Stadt um Belehrung über die Gesetze angegangen worden sei, wobei sich für den Leser aus den Zusammenhange von selbst versteht, er ihnen die Antwort auf die ihm vorgelegten Fragen nicht schuldig geblieben ist." Om niet meer te noemen, de woorden *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου* zullen het best verklaard worden door Josephus, die aan een werk van Menander de woorden: *τὸν ἐν τοῖς τοῦ Διός* ontleende! De vraag der moeder, het antwoord van den knaap, door de ouders niet begrepen, hun bezorgdheid enz. — daarvoor biedt Josephus geen analogieën.

De poëtisch gekleurde uitdrukking *ὧν τὸ αἷμα Πειλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν* (13 : 1) heet bevreemdend. Gelijksoortige expressies komen bij Josephus meermalen voor. „Diese zahlreichen Anklänge dürften wohl berechtigen, Lucas' ungewöhnliche Ausdruckweise auf den Einfluss des Josephus züruckzuführen." Ligt het aan mij, wanneer zulke conjecturen mij uiterst zwak voorkomen?

„Die betrügerische Abänderung der *γράμματα* (16 : 6 v.), zu welcher der ungerechte Haushalter die Schuldner seines Herrn veranlasst, erinnert an Josephus' vornehmlich auf Justus von Tiberas abziehende Aeusserung über die Geschichtsfälscher seiner Zeit: *πράττουσι μὲν γὰρ ὅμοιόν τι τοῖς περὶ συμβολαίων πλάστα γράμματα συντεθεικόσι* — geloove wie het kan!

Jozef van Arimathaea heet een *βουλευτής*, een *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* (23 : 50). Deze beide adjectiva komen gecombineerd nergens in het N. T., wel op enkele plaatsen bij Josephus voor. Maar kon de evangelist die combinatie aan niemand anders dan aan Josephus ontleenen?

Volgens Lk. 24 : 13 lag een *κωμή, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς*, 60 stadiën van Jeruzalem. Josephus maakt melding van een *χώριον, ὃ καλεῖται Ἀμμαοῦν*, 60 stadiën van Jeruzalem. Als Lukas den afstand tusschen beide plaatsen aan Josephus ontleende,

waarom veranderde hij dan χωρίον in κώμην? En wanneer nu eens de lezing τριάκοντα in sommige handschriften van J. de voorkeur verdiende boven ἑξήκοντα? Op deze vraag antwoordt Max Krenkel: „Unserer Erachtens liesse sich auch in diesem Falle bei der sonstigen Gleichheit beider Aussagen diejenige des Evangelisten aus Josephus ableiten. Letzterer braucht nämlich die Zahl 60 in Verbindung mit στάδιον nicht nur ebenso häufig wie die Zahl 30, sondern es findet sich auch bei ihm nicht weniger als viermahl die Angabe, dass die Festung Herodeion von Jerusalem 60 Stadiën betrug. Hatte nun Lucas in seiner Erinnerung nur so viel festgehalten, dass Josephus die Entfernung des Fleckens Emmaus von Jerusalem nach Stadien bestimmt, so lag ihm, wenn er diesem Beispiele folgte, ohne jene Stelle nochmals nachzuschlagen, die Zahl 60, die er bei seinem Gewährsmanne so oft unmittelbar neben Jerusalem gelesen hatte, näher als jede andere zur Hand.” Wat dunkt den lezer van zulk een bewijsvoering?

Ἄφαντος komt in het N. T. alleen Lk. 24 : 31 voor. Op één plaats bij Josephus lezen wij ἀφανής. Maar waarom schreef de evangelist, als deze uitdrukking ook aan J. ontleend is, dan niet ἀφανής? Het antwoord is zeker verrassend: „Der Annahme dass dem Evangelisten obige Verbindung durch Josephus an die Hand gegeben sein möge, steht das ebenso diesem wie den Siebzig fremde und auch im N. T. nirgends wiederkehrende Adjectiv ἄφαντος nicht entgegen, da ihn zur Wahl desselben seine von uns schon öfter beobachtete Neigung zur Abwandlung des ihm von seiner Vorlage dargebotenen Ausdruckes veranlasst haben kann.”

Onder de bronnen, door Lukas in zijn evangelie gebruikt, behoort mijns inziens ook Josephus. Hoogst waarschijnlijk zijn 1 : 1—4, 2 : 1, 3 : 1, 19 : 42—44, 21 : 20, 22, 24, mogelijk nog andere plaatsen, b.v. 22 : 4, 23 : 6, 7, aan hem ontleend. Is Lukas' evangelie in het begin der tweede eeuw geschreven, dan kan de schrijver alle werken van den joodschen geschiedschrijver gekend hebben.

Wij gaan thans over tot H. 3: *Josephus in der Apostelgeschichte*, waarin Max Krenkel een zeer groot aantal plaatsen ontdekt heeft, die onder den invloed van Josephus zullen ge-

schreven zijn. Laat mij op enkele uit vele wijzen, waar de invloed van den joodschen geschiedschrijver alles behalve overtuigend is.

In Hand. 3 : 2, 10 wordt gesproken van de zoogenaamde schoone deur, de schoone poort des tempels (τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην Ὡραίαν, ἐπὶ τῇ Ὡραίᾳ πύλῃ). Josephus gewaagt ook van een prachtige tempelpoort, de θύρα μεγάλη, χαλκὴ πύλη, ἀνατολικὴ πύλη door hem genoemd. Maar van een ὡραία πύλη spreekt hij nergens. Men zou dus vermoeden, dat deze uitdrukking niet aan hem ontleend kan zijn. Mis geraden! Josephus maakt van het adjectief ὡραῖος gaarne gebruik, als het voorwerpen geldt, „die einen Zubehör des Tempels oder seines Vorbildes, der Stiftshütte, ausmachen"!!

Gewezen wordt op de vele „Berührungspunkte" tusschen Stephanus' rede (7 : 2—53) en Josephus. Maar het verschil is niet minder groot. Volgens Genesis 46 : 27 bedroeg het aantal van Jakob's nakomelingen, die naar Egypte kwamen, 70 zielen. Stephanus schat het getal op 75, evenals de LXX, terwijl Josephus den oorspronkelijken tekst volgt. Dat Mozes in alle wijsheid der Egyptenaren werd opgevoed (vs. 22), kan aan Philo, maar niet aan Josephus ontleend zijn. Beiden beweren, dat de Joden hun wet door engelen ontvangen hebben (evenals de LXX en Gal. 3 : 19).

Al erkent Max Krenkel de mogelijkheid, dat Stephanus' rede onafhankelijk van Josephus bewerkt is, toch moet hij er op wijzen, dat het optreden van Stephanus aan een verhaal van Josephus herinnert, dat aldus luidt: Tijdens het schrikbewind der Zeloten te Jeruzalem kozen deze een zeer aanzienlijk man Zacharia, Baruch's zoon, dien zij beschuldigden van samenzwering met de Romeinen. Zacharia stelde de ongeloofwaardigheid der aanklacht in het licht en wees op de schanddaden der Zeloten. Toen de rechters hem vrij spraken, maakten de Zeloten veel rumoer, terwijl ze hem aanvielen en midden in den tempel doorboorden.

De analogie tusschen dit verhaal en Stephanus' optreden komt mij uiterst gezocht voor.

Volgens Hand. 9 : 10 vv., 22 vv. zoekt Ananias, μαθητὴς ἐν Δαμασκῷ, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ νόμον μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων, Saulus op, geneest hem door han-

denoplegging van zijn blindheid en doopt hem. Josephus verhaalt van een joodsch koopman Ananias, die Izates tracht te bekeeren, welke bekeering door een anderen Jood Eleazar, *πάνυ περὶ τὰ πατρία δοκῶν ἀκριβὴς εἶναι,* voltooid wordt. Volgens Max Krenkel ligt de conclusie voor de hand, „dasz Lucas eine ihm von Josephus dargebotene Vorlage benutzt habe.” Constat! Wie zal daartegen een bedenking kunnen inbrengen?

Wie had kunnen vermoeden, dat Hand. 9 : 36, 11 : 18 (Tabitha te Joppe, rijk aan goede werken en aalmoezen, door Petrus opgewekt; Cornelis door Petrus gedoopt; Petrus' visioen) althans gedeeltelijk aan Josephus zou ontleend zijn [1])? „Wenn Lucas bei Ausarbeitung des eben besprochenen Abschnittes vorzugsgeweise durch das ihm von den Siebzig gebotene Muster beeinflust worden ist, so schliesst dies keineswegs aus, dass er die Erzählung von Bileam auch in der stark verkürzten Fassung, in der wir sie bei Josephus lesen, gekennt und aus ihr sich Einzelnes angeeignet hat.” Nog wordt opgemerkt dat *Δορκάς* eerst (9 : 36) slechts een vertaling van het arameesche *Ταβιθά*, maar later (vs. 39) de plaats van dezen naam inneemt. Bovendien herinnert Petrus' visioen en de eisch: *θῦσον καὶ φάγε* aan een fabelachtig verhaal van Apio, den vijand der Joden, slechts in een latijnsche vertaling bewaard: „Dixit (sc. Apion) Antiochum in templo invenisse lectum et hominem in eo jacentem et propositam ei mensam maritimis terrenisque et volatilium dapibus plenam et obstupuisset hic homo — et primum quidem haec sibi inopinabilia beneficia prodidisse et detulisse laetitiam, deinde suspicionem, postea stuporem.” *Volatilia* is zeker een vertaling van *πετεινά*, *obstupuisset* van *ἐξέστη*, *stupor* van *ἔκστασις*.

„Somit dürfte dem Lucas ein bedeutsamer Zug seiner Erzählung (Hand. 10 : 10—12, 11 : 5, 6), für den ihm das A. T. gar kein Vorbild bieten konnte, von der Schrift gegen Apion an die Hand gegeben sein.”

Volgens Hand. 14 : 19 kwamen Joden uit Antiochië en Iconium, *die Paulus met steenen wierpen en hem uit de stad sleepten* (*ἔσυραν*). De door ons onderstreepte woorden zullen aan een bericht van Josephus herinneren over een door de Zeloten

1) Het leeuwenaandeel komt aan Num. 22 naar de vertaling der LXX toe.

begane schanddaad te Jeruzalem — Niger διὰ μέσης τῆς πόλεως ἐσύρετο [1]).

Volgens Hand. 15 : 6, 7ᵃ waren de apostelen en de presbyters vergaderd ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. Nadat er een hevige strijd was ontstaan, stond Petrus op en sprak tot hen .... Hier ontdekt Max Krenkel „Anklänge an einen ähnlichen Bericht des Josephus: ὁ δὲ τῶν Ἰσραηλιτῶν λαὸς εἰς ἐκκλησίαν συνελθὼν ἐπεσκέπτετο περὶ τούτων. ἀναστάς δέ τις Βαραχίας ὄνομα τῶν εὐδοκιμούντων ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ ἄλλοι μετ' αὐτοῦ τρεῖς ἔλεγοσ κτλ. Evenals Barachias behoorde dùs Petrus tot de εὐδοκιμοῦντες der vergadering en werd door drie andere redenaars (Barnabas, Paulus en Jakobus) ondersteund. Waarschijnlijk heet de hypothese, dat Lukas aan Josephus „wenigstens den Rahmen für seine Darstellung" ontleend heeft!

Volgens Hand. 18 : 12—17 beschuldigden de Joden Paulus bij Gallio, den proconsul van Achaje, dat hij de menschen verleidde, om God te vereeren in strijd met de wet. Over zulke strijdvragen wilde Gallio geen uitspraak doen. Ook bekommerde hij zich er niet om of de Joden door den Overste der synagoge mishandeld werden. Volgens Josephus kwamen 100 gezanten der Joden te Daphne, om bij vernieuwing een aanklacht in te dienen tegen twee heerschzuchtige broeders. Maar de romeinsche bevelhebber koos partij voor de aangeklaagden en liet 15 der gezanten in de gevangenis werpen. Gallio's antwoord (10 : 15) stemt overeen met de volgens Josephus door Julius Caesar genomen beslissing: ἄντε μεταξὺ γένηται τις ζήτησις περὶ τῆς Ἰουδαίων ἀγωγῆς, ἄρεσκει μοι κρίσιν γενέσθαι παρ' αὐτοῖς. Let men verder nog op duidelijke „sprachliche Berührungen", dan kan er geen twijfel bestaan of het verhaal van Lukas is aan Josephus ontleend.

Max Krenkel is de eerste, volgens wien het oproer, te Efeze door den zilversmid Demetrius teweeggebracht (Hand. 19 : 23—41), „ein bis jetzt unbeachtet gebliebenes Seitenstück an einem Aufruhr, der unter Neros Regierung in Alexandrien gegen die Juden ausbrach, bei Josephus hat." Ook te Alexandrië begint de opstand

---

1) Nog tweemaal komt σύρω in de Handelingen voor: σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας (8: 3), ἔσυρον Ἰάσονα καί τινας ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας (17 : 6) — met hetzelfde recht zou men kunnen beweren, dat deze aan Josephus' bericht herinneren!

met een stormachtige vergadering in het theater. De Joden waren, evenals Alexander te Efeze met woest getier begroet en drie uit hun midden, gelijk de reisgenooten van Saulus (Gajus en Aristarchus), weggesleept. Als de Joden met fakkels op het theater lossnellen, tracht evenals te Efeze de stadsschrijver, de bevelhebber Tiberius Alexander, een hooggeplaatst en aanzienlijk man, hen tot bedaren te brengen, hoewel dit niet met hetzelfde succes geschiedde als te Efeze. „Glaubt man im Ernste so viele sachliche und sprachliche Uebereinstimmungen des Lucas mit Josephus, die sich in den Rahmen eineskeineswegs umfänglichen Abschnittes zusammendrängen, auf ein Spiel des Zufalles zurückführen zu dürfen?" Maar zijn de verschilpunten minder groot?

In Hand. 21 : 27 lezen wij: *Διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον Πόρκιον Φῆστον.* Volgens Max Krenkel kan niemand er aan twijfelen, dat Lukas den nergens in het N. T. voorkomenden naam *διάδοχος* aan Josephus ontleend heeft. Maar waarom er dan niet bijgevoegd, gelijk Josephus: *πεμφθέντος ὑπὸ Νέρωνος*? En *διετίαν* komt in het N. T. nergens, behalve op deze plaats en Hand. 28 : 30 voor. Treffend is de opmerking: „*διέτια* was ihm nahe gelegt durch die diesem Schriftsteller (Josephus) gelaüfigen Bildungen *τριετία*, *πενταετία*, *ἑξαετιά*, *ἑπταετία*, *εἰκοσαετια*" [1])!

Het komt mij waarschijnlijk voor, dat de schrijver der Handelingen, die te Rome in het begin van Hadrianus' regeering zijn tweede boek schreef, aan Josephus de volgende plaatsen ontleende: 5 : 34—39, 12 : 1—23, 18 : 9, 18, 21 : 27—22: 3, 22 : 30—23 : 11, misschien ook andere, b. v. 2 : 44 v., 4 : 32, 34, 35, 8 : 26—39.

H. IV is getiteld: *Josephus' Einfluss auf Lucas' Sprache.* Onjuist is volgens Max Krenkel het gevoelen van sommige geleerden, dat Lucas' lectuur van Josephus' werken geen „sehr tief dringende und genaue" kan geweest zijn. Hij heeft de werken van den joodschen geschiedschrijver„ zum Gegenstand eingehender und länger fortgesetzten Beschäftigung" gemaakt [2]). De lezer der lucanische geschriften verwacht dus,

---

1) S. 268.

2) Elders heet het, dat Lukas zich niet slechts eenige weken of maanden met

dat hij hier „mancherlei Anklänge an Josephus' Ausdrucksweise, insbesondere auch Entlehnungen aus dessen Sprachschatz" zal vinden. Maar onze schrijver oppert een bedenking, die bij sommigen zou kunnen opkomen. „Vereinzelte sprachliche Berührungen bietet Lucas nicht nur mit Josephus, sondern auch mit manchem andern jedenfalls niemals von ihm gelesenen griechischen Prosaiker und deshalb sind solche zweifellos als eine Wirkung des Zufalles zu betrachten". Zijn antwoord luidt: „Die Entscheidung über das Recht oder Unrecht dieses Einwandes lässt sich nur auf dem Weg einer selbständigen Untersuchung gewinnen, welche einzig und allein die sprachliche Seite der Schriften beider Männer ins Auge fasst und sich durch möglichst ins Einzelne gehende Vergleichung derselben einen festen Unterbau schafft, auf den sie überzeugende Schlussfolgerungen gründen kann."

In Lukas' geschriften komen een buitengewoon groot aantal namen voor, die elders in het N. T. niet gevonden worden en hoogst zelden in de overige grieksche literatuur.

Deze nieuwtestamentische Hapaxlegomena worden in de vier volgende klassen verdeeld, welke van een uiterst nauwkeurige studie der LXX en der schriften van Lukas en Josephus getuigen:

I woorden, die bij Lukas, de LXX en Josephus voorkomen.

II woorden, die bij Lukas en de LXX voorkomen.

III woorden, die bij Lukas en Josephus voorkomen.

IV woorden, die alleen bij Lukas voorkomen.

Indien ik goed geteld heb, dan komen 177 woorden noch bij de LXX, noch bij Josephus, maar alleen bij Lukas voor. Toch kan Max Krenkel niet toestemmen, dat Josephus' invloed hier buiten rekening moet blijven, gelijk uit de volgende bewering blijkt: „Unter den Wörtern der vierten Klasse finden sich manche welche durch unverkenbare Berührungen mit Josephus' Sprachgebrauch die Vermuthung erwecken, dass dem Lucas die Veranlassung sie zu wählen oder neu zu bilden, von jenem gegeben worden sei, eine Annahme, die an Wahrscheinlichkeit gewinnt, sobald man sich des Verfahrens erinnert, das er anderwärts gegenüber den ihm von seinen Vorlagen gebotenen Ausdrücke beobachtet hat".

Josephus' werken bezig hield, maar dat hij zich door een zorgvuldige, gedurende vele jaren voortgezette studie daarmede vertrouwd gemaakt had (S. 341).

Ik geef enkele voorbeelden:

ἀγαθουργέω	(Hand. 14 : 17)	—	Jos. *κακουργέω*.
διόρθωμα	(Hand. 24 : 27, 28 : 30)	—	„ *διόρθωσις*.
ἑλκόω	(Lk. 16 : 20)	—	„ *ἕλκωσις*.
ἡμιθανής	(Lk. 10 : 30)	—	„ *ἡμιμανής*.
θυμομαχέω	(Hand. 12 : 20)	—	„ *γνωσιμαχέω*.

In dit niet al te dwaas? Wanneer het, gelijk Max Krenkel beweert, een onloochenbaar feit is, dat de auteur der lucanische geschriften geen vreemdeling was in de hem omringende grieksch-romeinsche wereld; dat hij met grieksche dichters vertrouwd was; dat hij op het gebied der grieksche literatuur alles behalve een vreemdeling was; dat het voor hem een dringende eisch was, om de werken van den beroemden Strabo te lezen, dan kan hij, om een paar voorbeelden te noemen, *ἡμιθανής* aan dezen geograaf, *ἑλκόω* aan Euripides (Hec. 405) ontleend hebben.

Nog wordt gewezen op „Wortformen, Wortbedeutungen und Verbindungen", die Lukas met Josephus gemeen heeft, o. a. *ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* (Lk. 23 : 50). Maar waarom werd dan Barnabas, als Josephus hem steeds voor den geest stond, *ἄγαθος καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως* (Hand. 11 : 24) genoemd? Iemand, die vol geloof en heiligen geest is, kon toch ook *δίκαιος* heeten!

Het komt Festus *ἄλογον* (onzinnig) voor, een gevangene te zenden zonder de beschuldigingen, tegen hem ingebracht, te kennen te geven (Hand. 25 : 27). Wordt dit woord niet bij grieksche schrijvers in dezelfde beteekenis gebruikt, aan wie Lukas het dus even goed als aan Josephus kan ontleend hebben?

Paulus vraagt aan koning Agrippa: Zou het bij u *ἄπιστον* (ongelooflijk) zijn, wanneer God dooden opwekt (Hand. 26 : 8). Komt dit woord in dien zin niet bij grieksche schrijvers voor?

De verbinding *καλὸς καὶ ἀγαθός* (Lk. 8 : 15) kon een met grieksche auteurs vertrouwd schrijver aan hen ontleend hebben, zonder bij Josephus ter school te gaan.

Evenals Josephus schrijft Lukas *δεσμά* (Lk. 8 : 20, Hand. 16 : 26, 20 : 23 — ook 26 : 29, door M. K. vergeten). Maar *δέσμιοι* komt ook voor Hand. 16 : 27 — waarom op deze plaats Josephus dan niet gevolgd?

De ellipse is volgens Max Krenkel „eine weitere Ueberein-

stimmung", tusschen Josephus en Lukas, b. v. τῇ ἐπαύριον, τῇ ἑτέρᾳ, περὶ τῆς σήμερον (Hand. 10 : 9, 23, 14 : 20, 21 : 8, 23 : 22, 25 : 6, 20 : 15, 19 : 40). Maar bij de beide eerste evangelisten, die Josephus niet kenden, komt deze ellipse evenzeer voor, o. a. εἰς τὴν αὔριον (Mt. 16 : 34), μέχρι τῆς σήμερον (Mt. 28 : 15), ἐξ ἐναντίας (Mk. 15 : 39).

Ergebnisse und neue Aufgaben — zoo luidt het opschrift boven het laatste caput.

Reeds vroeger vernamen wij, dat Josephus' werken tot Lukas' lievelingslectuur behoorden. Boven alle bedenking staat het vast, dat Lukas alle werken van den joodschen historicus niet slechts nauwkeurig gekend, maar daarvan ook bij het samenstellen zijner geschriften een overvloedig gebruik gemaakt heeft. Hij was geen vreemdeling in de grieksch-romeinsche wereld, waarin hij zich bewoog. Met grieksche dichters was hij vertrouwd, gelijk uit Hand. 17 : 28 zal blijken (Bewijst dit citaat uit Aratus en Cleanthes, dat hij goed bekend was met grieksche dichters [1])?) Uit de goddelijke vereering van Barnabas en Paulus te Lystre, die voor Zeus en Hermes gehouden werden (Hand. 16 : 11 vv.), zal volgen, dat Lukas bekend was met de reeds vroeger door Ovidius behandelde sage van Philemon en Baucis, die genoemde goden onder hun dak herbergden. Blijkt hieruit, dat hij een kenner der mythologie was?

Lucianus verhaalt, dat omstreeks het jaar 100 n. C. te Alexandrië lieden, die onschuldig gevangen genomen waren, de gelegenheid om te ontvluchten versmaadden en van de Overheid de erkenning hunner onschuld verlangden (Toxaris, c. 27 sqq.). „Dass Lukas' Darstellung der sich am Paulus' Auftreten in Philippi anknüpfenden Ereignisse (Hand. 16 : 11—40) unter dem Einfluss einer Schrift Lucians stelt, darf man — mindestens wahrscheinlich finden. Wagt man nach alledem noch die Annahme für unglaüblich zu erklären, dass derselbe Lucas die Schriften eines Zeitgenossen gelesen und benutzt habe [1]), der seimer eigener Geistesrichtung ungleich näher stand, weil seine religiösen Anschauungen auf den nämlichen Urkunden beruhten, deren Inhalt auch den Christen als göttliche Offenbarung galt?"

---

1) Volgens M. Krenkel zijn de Handelingen tusschen 115 en 120 geschreven.

Wanneer wij Lukas' beide geschriften met elkander vergelijken, dan valt er in zijn „schrifstellerische Entwickelung" een groote vooruitgang op te merken. Bovendien heeft hij enkele berichten in zijn evangelie gewijzigd, b.v. dat over Jezus' hemelvaart.

Gelijk bekend is, schreef Josephus al zijn werken te Rome. Het oudste vooral werd veel vertaald. In de provincies waren complete exemplaren zeldzaam, te Rome daarentegen in vele bibliotheken voorhanden. „Da nun Lucas sämmtliche Werke des Josephus benutzt hat und somit jedenfalls ein vollständiges Exemplar derselben, wenn auch vielleicht nur vorübergehend, in seinem Besitze gewesen ist, so spricht mindestens eine grosse Wahrscheinlichkeit dafür dass die Stätte seiner schriftstellerischen Wirksamkeit an dem Orte, der für eine solche die reichsten Hilfsmittel bot, also in Rom gesucht werden müsse [1])."

Ook Lukas' Latinismen zullen daarvoor pleiten, vooral Lk. 12 : 37, „welcher zu dem Schlusse berechtigt, dass er die Saturnaliën aus eigener Anschauung kannte." Kon de zaligspreking der knechten, die de Heer, als hij komt, zal wakende vinden, slechts afkomstig zijn van iemand, die de Saturnaliën uit eigen aanschouwing kende [2])?

Een man als Lukas, met de werken van Josephus en Lucianus bekend, zal zich volgens Max Krenkel niet tot deze beide schrijvers bepaald, maar ook een blik geslagen hebben op het omvangrijk gebied der grieksche literatuur. Vooral reisbeschrijvingen trokken hem aan. Reeds in Josephus' herhaald beroep op plaatsen uit Strabo lag voor Lukas een dringende eisch, om kennis te maken met de werken van dezen beroem-

---

1) Ook ik acht het waarschijnlijker, dat de Handelingen te Rome geschreven zijn dan in Achaje, Macedonië of te Efeze, gelijk sommige geleerden beweren.

2) Niet onwaarschijnlijk komt mij Max Krenkels conjectuur voor, dat de schrijver der Handelingen het zgn. „Wirbericht" van een van Paulus' reisgenooten te Rome in handen kreeg. „Denn das Letzte, was wir von diesem Gewährsman erfahren, ist seine Ankunft in der Hauptstadt (Hand. 28 : 16), die er ebenso wenig wie Paulus verlassen haben wird, mit dem er vermutlich im Jahre 64 als Opfer der neronischen Christenverfolgung fiel. Sein Reisetagbuch konnte sich 50 Jahre später noch recht gut im Besitze der dortigen Christengemeinde befinden, während die Annahme, dass Abschriften desselben auch anderwärts vorhanden gewesen seien, gänzlich in der Luft schweben würde, da sich ausser der Apostelgeschichte nirgends Spuren der Benutzung dieser Quelle entdecken lassen."

den schrijver. Te Rome kon hij gemakkelijk een exemplaar van Strabo's *Γεωγραφικά* in handen krijgen.

In Hand. 8:26 lezen wij: *Ἀνάστηθι καὶ πορεύου .... ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος.* Als men nu deze laatste woorden niet op *ὁδόν*, maar op *Γάζαν* laat slaan, „so trifft Lucas' Ausdruck mit demjenigen Strabos, der Gaza als *μένουσα ἔρημος* bezeichnet, so auffällig zusammen, dass die Annahme einer Entlehnung des ersteren aus letzerem nicht kurzer Hand abgewiesen werden kann." Dat *ἔρημος* veel beter bij *ὅδον* dan bij *Γάζαν* past, zal ieder dunkt mij moeten toestemmen.

Slechts terloops vermelden wij, dat Josephus' invloed zich niet tot de lucanische schriften bepaald heeft. De johaneïsche Apocalypse, het vierde evangelie, 1 en 2 Petrus, de pastoraalbrieven, het evangelium Nicodemi staan evenzeer onder den invloed van den joodschen geschiedschrijver. Het vermoeden ligt volgens Max Krenkel voor de hand, dat de veelgelezen historicus ook in de latere christelijke literatuur sporen van zijn invloed heeft achtergelaten. Hij eindigt met den wensch „dass neue lockende Aufgaben recht bald von berufenen Arbeitern in Angriff genommen und gelöst werden mögen."

Onder deze „berufene Arbeiter" neemt zeker Max Krenkel een eerste plaats in. Het aantal theologen, die in Josephus' werken zoo goed thuis zijn als hij, zal zeker uiterst gering zijn. Maar de invloed, dien Josephus op Lukas' geschriften oefende, is door hem sterk overdreven.

Terecht herinnerde een zijner beoordeelaars: „Wenn zwei ungefähr gleichzeitige auf nicht wesentlich verschiedene Bildungstufe stehende Schriftsteller bei Abfassung von Werken, die der nähmlichen Literaturgattung angehören, aus den Strom einer gemeinsamen Sprache schöpfen, so ist es ganz unausbleiblich, dasz so mannigfache Berührungspunkte auf ihre Ausdruksweise einen tiefgehenden Eindruck ausüben, der in Gestalt zahlreicher, oft buchstäblicher Uebereinstimmungen zu sichtbarer Erscheinung kommt [1])!"

8 Febr. '95. M. A. N. Rovers.

1) W. Bahnsen in *Prot. Kirchenz.*, N°. 36, 5 Sept. '94,

BOEKBEOORDEELINGEN.

D. Ferdinand Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine Ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche.*
Erster Band: die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig 1894.

Sinds Laurentius Valla omstreeks het midden der 15e eeuw de welbekende legende in twijfel trok, die tot dien tijd toe ten aanzien van het Symbolum Apostolicum algemeen als waarheid werd aangenomen, heeft dit invloedrijke gedenkstuk der Christelijke oudheid het onderwerp uitgemaakt van de meest geleerde onderzoekingen. Mannen als Erasmus, G. J. Vossius, Jacob Usserius, Voetius, H. Witsius, J. Pearson, P. King, om thans van de later en in onzen tijd levenden niet te gewagen, hebben daaraan hun beste krachten besteed. Was men al spoedig behoudens enkele uitzonderingen algemeen overtuigd, dat van een apostolischen oorsprong geen sprake kon zijn, niet zoo dadelijk was het antwoord te geven op de vraag, hoe men zich den oorsprong van dit aloude en gezaghebbende symbool had voortestellen. Zelfs tot op onzen tijd toe is daaromtrent geen eenstemmigheid verkregen. Intusschen is in den loop der eeuwen het probleem in omvang toegenomen. Meer dan vroeger zijn wij bekend geworden met vormen van het symbool, die in den ouden tijd in verschillende Christelijke gemeenten in gebruik waren en bij alle verschil toch duidelijk toonen aan den tegenwoordigen vorm verwant te zijn. De vraag is gerezen naar de plaats, die het Symbolum Apostolicum als

doopsymbool in de oude kerk heeft ingenomen, naar de verhouding, waarin het gedacht moet worden tot de H. S. en tot de z. g. n. regula fidei en vele dergelijke vragen meer. Dat het onderzoek naar een en ander ook nog in onzen tijd in vollen gang is, mag wel blijken uit de vele geschriften, die ook in de jongst verloopen jaren over dit onderwerp in het licht zijn verschenen. En dat niet slechts, zooals men zou kunnen vermoeden, met het oog op de kerkelijke beweging, die in Duitschland voor enkele jaren zoo vele harten in beroering bracht, maar ook met zuiver wetenschappelijke bedoeling. Ik heb slechts de namen te noemen van C. P. Caspari, G. von Zezswitz, G. L. Hahn, A. Harnack, Th. Zahn, Heurtly, Swainson en J. Haussleiter, welke lijst nog met andere namen zou kunnen worden aangevuld, en de aandacht te vestigen op den omvangrijken arbeid over dit onderwerp, dien wij thans van den Hoogleeraar te Giessen D. Ferdinand Kattenbusch ontvangen.

Voor wij evenwel den lezers van dit tijdschrift een en ander mededeelen over de resultaten van diens onderzoek zal het goed zijn een enkel woord te wijden aan den zoo straks reeds genoemden Caspari, den in 1892 overleden Hoogleeraar aan de universiteit te Christiania. Hem toch had Kattenbusch zijn werk willen opdragen. Met de grootste waardeering en piëteit vermeldt hij de belangrijke diensten door Caspari aan de oplossing van het Symboolprobleem bewezen, al komt hij ook meermalen tot een geheel andere slotsom dan deze.

Caspari heeft, om zoo te zeggen, aan het onderzoek een nieuwen stoot gegeven. Aanleiding tot zijn veeljarige Symboolstudiën ontving hij in de z. g. n. Grundtvigiaansche beweging, die omstreeks het midden van deze eeuw in Noorwegen en Denemarken plaats had. De ziel van deze tegen de officiëele kerk gerichte beweging was Grundtvig, de Profeet van het Noorden genaamd, die van de stelling uitging, dat Christus bij het doopsbevel de „twaalf artikelen" aan zijn jongeren had medegedeeld om verder mondeling verbreid te worden. De groote verdienste nu van Caspari bestaat hierin, dat menige vroegere vorm van het Symbool door hem op zijn veelvuldige met dat doel ondernomen reizen aan het licht gebracht en alzoo aan de vergetelheid ontrukt is. Niet weinig studiën van

zijn hand over dit onderwerp, vroeger in het Noorwegensche Theologisch Tijdschrift of in andere wetenschappelijke bladen opgenomen, zijn later tot een geheel vereenigd ook in de Duitsche taal verschenen. Tot een „zusammen fassende Darstellung" evenwel is Caspari nooit gekomen. En terwijl de jongste onderzoekers van het Symbolum dankbaar van zijn groot gezag genietende resultaten gebruik hebben gemaakt, erkent ook Kattenbusch, dat hij van dezen Noordschen geleerde een krachtigen impuls tot deze studiën ontvangen heeft.

Het resultaat nu van de onderzoekingen van den Hoogleeraar Kattenbusch hebben wij, voor zooveel een eerste gedeelte betreft, hier voor ons. Het is de vrucht van jaren langen arbeid. Waren reeds vroeger meermalen opstellen over dit onderwerp van zijn hand verschenen, thans ontvangen wij een afgewerkt geheel, dat op een volledige behandeling van al de ter zake dienende materie aanspraak maakt.

Blijkens het „Vorwort" hoopt de auteur geleverd te hebben: „einen bescheidenen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung dieses ältesten und, wie ich nicht umhin kann zu betonen, geschichtlich einflussreichsten in seinem ursprünglichen Sinne eigenartig schönen Symbols". Welverre van zich in eenigen partijstrijd te mengen is het hem om niets anders te doen geweest dan „festzustellen, welche Bewandtnis es mit dem Ursprunge dieses Symbols hat und welche Rolle es in der alten Kirche gespielt".

Verder kan hier nog aan worden toegevoegd, dat de auteur zich krachtig bewust is zelfs tegenover Caspari tot nieuwe resultaten te zijn gekomen. Wij zullen straks gelegenheid hebben op te merken, waarin dat nieuwe bestaat. Over het algemeen genomen is de schrijver weinig bevredigd door het tot nu toe verkregene. Nergens komt dit sterker uit dan aan het slot van het historisch overzicht van het onderzoek, dat hij aan zijn werk doet voorafgaan. „Ueberblickt man", zoo heet het bl. 37, „die lange Reihe von Autoren, die ich im obigen vorgeführt habe, so ist der Eindruck kein sehr erhebender. Die Einfälle haben bei fast allen einen zu breiten Raum: dogmatische, kirchenpolitische, praktisch-kultische Interessen haben zu oft die Forschung dirigirt, ihre Grenzen bestimmt, die Fragstellung inspirirt. Der einzige Caspari, hat die Arbeit im ganzen

Umfange und methodisch angefasst: er ist nicht fertig geworden und auch er hat sich in gewissen Vorurteilen, wie ich nicht anders urteilen kann, schliesslich verhärtet".

Laat ons nu zien, hoe Kattenbusch van zijn taak zich kwijt. Het eerste deel van zijn werk, dat wij thans voor ons hebben en niet minder dan 410 dikwijls zeer compres gedrukte bladzijden omvat, draagt geheel en al een litterarisch-kritisch karakter. Het vraagstuk wordt hier van zijn litterarisch-historische zijde beschouwd. De real-historische vragen zullen in een volgend deel aan de orde komen. Aan dit eerste deel gaat vooraf een „Einleitung" bl. 1—55. Wij vinden daarin vooreerst het zoo straks reeds genoemde beoordeelende overzicht van de geschiedenis van het onderzoek. Ons gaf dit een diepen indruk van al den wetenschappelijken arbeid, die nu reeds meer dan drie eeuwen aan de oplossing van het probleem besteed is. Verder treffen wij in die inleiding een beschouwing aan van de belangrijke plaats, die het Symbolum Apostolicum ook in zijn vroegere vormen in het ritueel der kerk heeft ingenomen. Wij worden daar herinnerd aan den nauwen band, waarmede het als doopsymbool in den cultus was opgenomen in verband met de *traditio* en de *redditio* Symboli, aan zijn verhouding tot de disciplina arcana en eindelijk ook aan de groote zorg, waarmede, teste Ruffino, vooral te Rome gewaakt werd, dat de uiterlijke vorm van het Symbool steeds ongeschonden bewaard bleef.

Daar het nu den auteur in dit eerste deel van zijn werk om de bepaling van „die Grundgestalt des Taufsymbols" te doen is, laat hij al de verschillende doopsymbolen, die uit de oudheid bewaard zijn gebleven, de revue passeeren. Al dadelijk doet hij opmerken, dat zij allen *zakelijk* eenige overeenkomst vertoonen. Dit niet alleen. Er zijn ook *woorden*, die, naar het schijnt met opzet, telkens wederkeeren. Mag hieruit worden afgeleid, dat wij recht hebben om niet slechts verschillende typen van familiën en stammen van symboolvormen aan te nemen maar ook te beproeven tot een archetypus door te dringen, door classificatie naar provinciën en landen of naar grootere kringen zoekt de auteur nu ook werkelijk tot zulk een archetypus te komen. Wanneer wij nu opmerken, dat die verschillende symboolvormen aan geschriften van allerlei

soort uit vroeger en later tijd ontleend moeten worden, dat niet alleen de juiste tekst dier symbolen moet worden vastgesteld, maar dikwijls ook de authenticiteit der geschriften, waaraan zij ontleend zijn, in détailstudiën onderzocht moet worden, tijd en afkomst somtijds niet dan met de grootste moeite en langs allerlei omwegen te bepalen is, dan kunnen wij ons eenigszins voorstellen, van hoe uitgebreide studie wij hier de vrucht aanschouwen.

In twee hoofdafdeelingen is dit onderzoek gesplitst. In de eerste (bl. 59—215) bepaalt de auteur zich tot de Westersche vormen van het doopsymbool. Onder deze trekt allereerst de aandacht het oude Symbool van de gemeente te Rome. Is dit al sinds langen tijd als het moedersymbool van al de overige Westersche Symbolen beschouwd, de auteur gaat bij zijn classificatie ook zelf van die hypothese uit om dan door een opzettelijke en nauwgezette vergelijking van dit symbool met al de anderen de gegrondheid dier hypothese in het licht te stellen. Vaststelling van den oorspronkelijken tekst van het Symbolum Romanum is alzoo het eerst noodige. De schrijver ontleent dien aan Ruffinus, wijst ter controleering op een „explanatio Symboli" door Caspari aan Ambrosius toegekend, vindt dan dien tekst bevestigd door vier van elders ontleende teksten van hetzelfde Symbool: vooreerst een door Usserius ontdekt Grieksch Symbool in het Psalterium Aethelstani, vervolgens een Latijnsch Symbool in den eveneens door Usserius ontdekten Cod. Actuum Laudianus, dan een Grieksch Symbool in een brief van Marcellus van Ancyra aan Julius en eindelijk een door Swainson ontdekte Latijnsche formule. Van den aldus gevonden tekst wordt dan aangetoond, dat de Grieksche vorm de meest oorspronkelijke is, terwijl zijn correctheid door citaten uit Leo Magnus en uit Gregorius Magnus nog nader wordt toegelicht.

De oorspronkelijke vorm nu van dit oude Symbolum Romanum, dat volgens Ruffinus, Hieronymus en Leo Magnus reeds vroeg als norma werd aangemerkt, kenmerkte zich door een in het oog springende indeeling in 12 artikelen, al blijkt het juist niet, dat daarop nadruk werd gelegd.

Na zoo het Symbolum Romanum te hebben doen kennen stelt de schrijver een uiterst zorgvuldige vergelijking in tus-

schen dit en andere Symboolvormen van het Westen. Geen enkele wijziging ontsnapt aan de aandacht, de geringste omzetting van woorden wordt opgemerkt. Eerst komen in aanmerking de Italiaansche Symbolen. Daaronder b.v. een van Milaan, een van Turyn, van Ravenna, van Aquileja, van Florence. Van al die Italiaansche doopsymbolen wordt aangetoond, dat zij al heel weinig van het Symb. Rom. verschillen, te zamen om zoo te zeggen een familie uitmaken voorts niet als zustersymbolen van dat van Rome kunnen gelden, maar als dochterformulen moeten worden aangemerkt. Op de Italiaansche symbolen volgen dan de Afrikaansche, die door zekere gelijkheid in afwijking of in toevoegsels eveneens een afzonderlijk type uitmaken en naar een getuigenis van Tertullianus als uit Rome geimporteerd beschouwd moeten worden. Eindelijk nog komen ter vergelijking de West-Europeesche doopsymbolen, waaronder uit Spanje, uit Gallie en ook een uit Ierland.

Ook deze hebben hun gemeenschappelijke eigenaardigheden, waarom zij dan ook geacht mogen worden naast de Italiaansche en Afrikaansche groepen een afzonderlijk type te vertegenwoordigen.

Geldt nu voor al die verschillende typen, dat het Symb. Rom. als de gemeenschappelijke moeder en alzoo als de archetype erkend moet worden, de auteur heeft bijzondere reden om bij de laatstgenoemde groep, de West-Europeesche, iets langer stil te staan en daaraan een afzonderlijk hoofdstuk te wijden. En geen wonder voorzeker! Want tot de West-Europeesche familie behoort één Symboolvorm, die een bijzondere bekendheid erlangd heeft en waaraan in den loop der eeuwen groot gezag is toegekend. Ik bedoel den textus receptus van het Symbolum Apostolicum, zooals die ook onder ons in gebruik is. Gewoonlijk houdt men het er voor, dat die Symboolvorm uit Zuid-Gallie afkomstig is en reeds uit de vijfde eeuw dagteekent. Maar hier is nu juist een der punten, waar Kattenbusch van zijn voorgangers meent te moeten afwijken, en het eigenaardige van zijn beschouwing uitkomt. Wij hebben, zoo oordeelt hij, geen recht om afzonderlijk van een Spaanschen of Gallischen Symbooltypus te gewagen „Unternimmt man es," zegt hij bl. 193, „einen Symbooltekst auf lediglich innere d. h. komparativ-litterarische Merkmale hin örtlich zu fixieren, so

kann das in jedem Falle nur in ziemlich latitudinarischer Weise geschehen.” Wel heeft de auteur er naar gestreefd al de voorhanden symbolen geografisch-politisch te classificeeren om tot familientypen te komen, maar zelf moet hij erkennen, dat dit ten volle niet gaat. De herstelling van Provinciaal-typen kan slechts tot op zekere hoogte plaats hebben. Een Italiaansch type laat zich duidelijk onderscheiden. Dit heeft het ontwijfelbare moedersymbool het trouwst bewaard. Ook het Afrikaansche type is gemakkelijk kenbaar door eigenaardige toevoegsels. Maar de West-Europeesche doopsymbolen, waartoe onze receptus behoort, hebben alle te zamen dezen karaktertrek met elkander gemeen: „die Sorglosigkeit und Planlosigkeit der Einfügung von Zusätzen” (bl. 195). Zij zijn alle met zekere vrijheid genomen variaties op het gegeven thema. Iedere gemeente hing aan haar eigen Symbool, maar geen Metropolitaan in West-Europa kon lagere bisschoppen dwingen zijn bijvoegselen bij het Symbool mede intevoeren. Ten aanzien nu van den tot deze rubriek behoorende en voorloopig Chronologisch niet nader te bepalen textus receptus komt de hoogleeraar bl. 189 tot het resultaat, dat dit Symbool is „eine irgendwo in einer West-Europäische Kirche entstandene *Abart* zu R (symb. Rom.), es ist im Detail eine *zufällige* Spielart des West-Europäischen Typus.” Wij moeten bepaaldelijk breken met de meening, dat dit Symbool van huis uit een voorrang had boven andere symbolen. Steunt nu dit resultaat van K. eenigermate reeds op een zuiver litterarische vergelijking en zal het ook later in het real-historisch deel van zijn werk nader worden toegelicht, een krachtigen steun meent de schrijver voor zijn gevoelen te kunnen ontleenen aan den algemeen kerkelijken en inzon derheid liturgischen toestand, waarin West-Europa op het einde van den oud-christelijken tijd verkeerde. In het tijdvak tusschen de jaren 350 en 700 stond in liturgicis vooral door den invloed van Ambrosius Milaan d. i. de vertegenwoordigster van West-Europa nog tegenover Rome. Wel stelde Rome voortdurend pogingen in het werk om het overwicht te erlangen, maar de ontwikkeling van het Provinciaal metropolitanisme vorderde in West-Europa met name in Spanje en in Gallie niet dan uiterst langzaam. Ook hieruit schijnt te blijken, dat ons tegenwoordig Symbolum Apostolicum zijn beteekenis niet kan hebben

verkregen als het symbool van een of andere Metropolitaanstad. Overigens zij hier opgemerkt, dat de auteur dit symbool laat dagteekenen uit omstreeks het jaar 750.

Na alzoo aangetoond te hebben, dat al de doopsymbolen, die het Westen heeft opgeleverd, tot één moedersymbool, het Symb. Rom. terug gebracht moeten worden, komt onze schrijver in de tweede afdeeling van dit deel (bl. 216—392) tot de doopsymbolen van het Oosten. Al dadelijk doe ik opmerken, dat ook hier vooral een punt is, waar onze auteur van het meest algemeen aangenomen gevoelen meent te moeten afwijken. Gewoonlijk neemt men aan, dat de Oostersche symbolen een afzonderlijk type vormen naast de Westersche. De wording van het proces der symboolvorming denkt men zich in den regel aldus, dat aan den aanvang van dat proces eenige moedersymbolen staan, waarvan dan het Symbolum Rom. mede een der oudste is. Uit de willekeurig naast elkander ontstane moeder-symbolen zijn dan zoo in het Oosten als in het Westen alle overige voortgekomen. De Oostersche zullen zich b. v. volgens Caspari van de Westersche onderscheiden, vooreerst door woordgebruik en constructie, maar dan ook door de meerdere stabiliteit der laatste. In elk geval vormen zij een geheel afzonderlijk type naast de Westersche, die alle uit Symb. Rom. ontstaan zijn. De Hoogleeraar Kattenbusch daarentegen komt ten dezen opzichte tot een geheel ander resultaat. Ook de Oostersche symbolen worden door hem aan een vergelijkend onderzoek onderworpen. Hij bepaalt zich hierbij tot de vormen, die reiken tot op den tijd van de conciliën van Ephesus en Chalcedon, omdat van dien tijd af het Constantinopolitanum, aanvankelijk in concurrentie met het Nicaenum, in het Oosten het overwicht behield. De auteur bepaalt zich allereerst tot een groep van Syrisch-Palestijnsche symbolen, die alle duidelijk een Palestijnschen ondergrond verraden. Daartoe rekent hij b. v. om slechts enkele te noemen, het symb. van Antiochië, het symb. Nicaenum, het symb. Constantinopolitanum, een door Epifanius hersteld symbool en andere. Verder vestigt hij de aandacht op sporen van doopbelijdenis uit de Aegyptische kerk, uit Pontus en Cappadocie en uit de provincie Azie.

Hoe rijk nu dit materiaal ook schijnen moge, de auteur doet al dadelijk uitkomen vooreerst, dat als wij goed op de

stamboomen letten, de meeste der hier genoemde symbolen uit één streek afkomstig blijken, nl. uit de diocese Antiochië; en ten tweede, dat bij het zoeken naar den archetypus alleen die symbolen in aanmerking mogen komen, die zakelijk eenige verwantschap of gelijkheid met het Symb. Rom. vertoonen, niet alzoo zulke geloofsbelijdenissen of sporen daarvan, die slechts een trinitarisch karakter hebben en als welker archetype de formule van Mt. 28 vs. 19 vanzelf is aangewezen. Eindelijk doet hij ook opmerken, dat de doorslag alleen door die symbolen kan gegeven worden, die met ontwijfelbare zekerheid als gemeentesymbolen erkend mogen worden niet door zulke, die als synodale en als private symbolen slechts van accessorische beteekenis zijn. Als gemeentesymbolen nu kan met eenige zekerheid slechts een drietal gelden: het symbool van Jeruzalem, dat van Antiochië en dat der Nestorianen.

Wat leert nu een vergelijking van die symbolen onderling en met het Symb. Rom.? Dit, dat van een gemeenschappelijk Oostersch-archetype naast het Symb. Rom. als Westersch-archetype geen sprake kan zijn, dat integendeel het Symb. Rom. als archetype ook van de Oostersche symbool-vormen erkend moet worden. In hoeverre nu de Syrisch-Palaistynsche symbolen onderling met elkander een type uitmaken in gelijken zin van Symb. Rom. afhankelijk als b. v. de Afrikaansche en West-Europeesche symbooltypen zulks doen, ziedaar een vraag, die volgens den auteur eerst bij de real-historische vragen beslist kan worden.

Het resultaat, waartoe de auteur hier komt, wordt door hem van het grootste gewicht geacht. Duidelijk blijkt dit uit den nadruk door hem gelegd op deze afwijking van al zijn voorgangers. Hoort, hoe hij bl. 370 zich daarover uitlaat: „Den Gedanken, das R. (Symb. Rom.) im Morgenlande wie im Abendlande die Grundlage aller Symbole repraesentire, glaube ich zu erst gefasst zu haben. Und mir hat er sich aufgedrängt. Ich habe ihn nicht als Hypothese an die Untersuchung mit herangebracht. Dasz blosz litterarische Erwägungen mich auf diesen Gedanken hinausgeführt hätten kann ich allerdings nicht sagen. Die Sachgeschichte der ganzen Symbolreihe, um die es sich handelt, hat dabei mit ihre Bedeutung für mich gehabt. Aber die rein-litterarische Momente haben doch auch schon etwas eigenthümlich Zwingendes."

Wat overigens het Symbolum Romanum betreft, dat wij nu door K. als den grondvorm van alle doopsymbolen zoowel in het Oosten als in het Westen hebben leeren kennen, de auteur maakt ten slotte nog op twee punten opmerkzaam. Vooreerst, dat met deze stelling nog niets gezegd is omtrent de streek, waaruit dat doopsymbool is voortgekomen. Omtrent het vaderland van het doopsymbool kan een louter litterarische vergelijking, waarmede wij hier te doen hebben, nog niets beslissen. En dan vervolgens, dat het oude Symbolum Romanum, zooals wij het door Ruffinus en enkele andere getuigen leeren kennen, een kunstvorm vertegenwoordigt. Wel verre van slechts een aaneenrijging te zijn van een twaalftal artikelen kunnen wij er zekere afronding in waarnemen. Moge men dit in het Oosten nooit gevat hebben, de Westersche vormen laten dit nog altijd in meerdere of mindere mate doorschemeren.

Heb ik hiermede, voor zoover dit in enkele bladzijden kon geschieden, een, naar ik meen, getrouw verslag gegeven van dit werk en vooral duidelijk doen uitkomen door welke eigenaardige resultaten deze arbeid van den Hoogleeraar zich kenmerkt, ik mag mij de bevoegdheid niet toekennen om dien arbeid te controleeren, veel minder een beslissend oordeel daarover uit te spreken. De tijd zal leeren, in hoever de vakgeleerden zich met hem vereenigen kunnen. Een enkele opmerking slechts zij mij geoorloofd over den vorm, waarin de auteur zijn arbeid ons aanbiedt. Om te lezen is het boek niet aangenaam. Het valt te betwijfelen, of wel velen, die niet tot de vakgeleerden behooren, geduld genoeg zullen bezitten in de lectuur van dit deel te volharden. Brengt voor een goed deel de aard van het onderwerp zulks mede, toch had, dunkt mij, de auteur het zijne kunnen doen om ook voor niet vakgeleerden zijn werk althans eenigszins genietbaar te maken. Had hij b. v. kunnen goed vinden in afzonderlijke rubrieken te vereenigen, al wat op détail-quaesties omtrent bronnen, waaraan de symbolen ontleend zijn, betrekking heeft, ongetwijfeld zou het zoo belangrijke comparatieve overzicht der symbolen zelve aan klaarheid en duidelijkheid heel wat gewonnen hebben.

Hoe dit zij, deze opmerking betreft slechts den vorm. De resultaten, waartoe de schrijver komt, boezemen in groote

mate belangstelling in voor het onderwerp en doen den wensch koesteren, dat naar de belofte des schrijvers weldra ook het tweede deel verschijnen moge, waarin wij nader omtrent deze dingen zullen worden ingelicht.

Kimswerd, 15 September 1894.

J. van Loon.

Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII von D. Carl Mirbt, Professor der Theologie in Marburg, Leipzig, 1894.

Het lijvige boekdeel — 629 bladzijden groot octavo telt het — waarvan de titel hierboven staat afgedrukt, mag veilig worden aangekondigd en aanbevolen als een degelijk en belangrijk werk. De Marburger hoogleeraar Carl Mirbt — hij droeg zijn boek op aan de theologische faculteit van Göttingen als bewijs van dankbaarheid voor het hem verleende doctoraat — heeft er in neergelegd de vruchten van ernstige en nauwkeurige studie, door hem gewijd aan een vrij omvangrijk materiaal. Zijn arbeid draagt duidelijk de teekenen van op echt wetenschappelijke wijze te zijn opgezet en voltooid.

Als ik mag aannemen, dat het ook anderen gaat zooals het mij is gegaan, dan zal de titel aan menigeen wel wat vreemd in de ooren klinken, en zal niet ieder terstond begrijpen, wat hij eigenlijk als inhoud van het werk te verwachten heeft.

De zaak is aldus. Blijkbaar uitgaande van de gedachte, dat bij niemand de wensch om aan hetgeen hij te boek stelde publiciteit te geven, grooter kan zijn dan bij den schrijver van een werk met polemische strekking, noemt Mirbt de autores pugnantes „Publizisten" en de verzameling hunner geschriften „publizistische Litteratur" of „Publizistik" — hij spreekt ook nu en dan van „Controverslitteratur", wat zeker wel zoo duidelijk is —. Wanneer men dit weet, heeft men nog wel geen volstrekte zekerheid over hetgeen in zijn werk zal te vinden zijn, maar kan men toch reeds vermoeden, dat het merk-

waardige en gewichtige tijdperk, waarvan Gregorius VII het middelpunt is, daarin wordt behandeld speciaal naar aanleiding van hetgeen over de toen aanhangige kwesties, op den voorgrond tredende personen en indrukmakende gebeurtenissen gezegd wordt in de bewaard gebleven strijdschriften. En dat vermoeden is juist. Mocht nu iemand de bedenking willen opperen, dat op deze wijze niet alle bronnen worden geraadpleegd waaruit het bedoelde tijdperk kan worden gekend, en dat het werk daardoor allicht onvolledig en eenzijdig zal moeten zijn, dan bedenke hij, dat behalve de min of meer officieele stukken, welke toch geen gevaar loopen te worden voorbijgezien, de bronnen vrijwel alle behooren tot de „Publizitik", althans ten opzichte van die zaken, die voor ons het belangrijkst zijn. En wanneer men dan nagaat, dat juist in strijdschriften allerlei intieme bijzonderheden plegen te worden besproken, en er gewoonlijk op besliste maar zeer uiteenloopende wijze wordt geoordeeld over personen en zaken, dan is de verwachting gewettigd, dat een volledige, nauwkeurige en onpartijdige bestudeering van alle strijdschriften, die op een veelbewogen en literarisch niet onvruchtbaar tijdperk betrekking hebben, niet zelden een verrassend en helder licht zal doen opgaan. Wie met het werk van Mirbt kennis maakt, zal bemerken, dat hij in die verwachting niet wordt teleurgesteld.

Laat ik, om met wat meer aandrang tot zulk een kennismaking op te wekken, den gang van zijn werk in korte trekken weergeven, hier en daar met een enkele opmerking er tusschen.

Na een paar „Vorbemerkungen" worden in de eerste afdeeling alle geschriften, waaruit later zal worden geput, één voor één opgegeven en korter of langer besproken. Gerangschikt naar den tijd van hun ontstaan, worden zij verdeeld in drie groepen: die uit de jaren vóór 1073, dus vóórdat Gregorius VII als paus optrad, die, welke vallen in den tijd van zijn pausschap, 1073 tot 1085, en die welke verschenen zijn na zijn dood tot aan 1112, welk jaar de schrijver als einde neemt van het te behandelen tijdperk. De beide laatste groepen worden nog weer onderverdeeld. Niet minder dan 115 geschriften passeeren zoo de revue, het werk vertegenwoordigende van 65 schrijvers. Hiervan behooren tot de eerste der

genoemde groepen 12 geschriften van 7 auteurs, tot de tweede 38 geschriften van 22 auteurs, en tot de derde 65 geschriften van 36 auteurs. Bij een andere indeeling blijkt, dat uit Italië zijn voortgekomen 48 geschriften van 27 auteurs, uit Duitschland 55 geschriften van 27 auteurs, uit Frankrijk 11 geschriften van 10 auteurs, terwijl Spanje één geschrift heeft opgeleverd. Of ook, dat 29 auteurs met 65 geschriften aan de zijde van Gregorius en 36 auteurs met 50 geschriften tegenover hem staan.

Hieraan wordt nog toegevoegd een vrij uitvoerige bespreking van de verbreiding der behandelde geschriften en van den kring hunner lezers.

Na dit gedeelte, dat men beschouwen kan als een breede inleiding, en dat uit den aard der zaak niet bijzonder onderhoudend is, komt dan in de tweede afdeeling de historie aan de orde. Met Gregorius' gedrag ten opzichte van Hendrik IV wordt begonnen. Herinnerende, dat niet alle schrijvers steeds genoegzaam in het oog hebben gehouden, dat Hendrik door Gregorius tweemaal in den ban is gedaan, nl. eerst in 1076 en daarna in 1080, behandelt Mirbt zelf die twee feiten afzonderlijk, terwijl hij ook afzonderlijk bespreekt, dat Gregorius Hendrik vervallen heeft verklaard van den troon en zijn onderdanen heeft ontslagen van hun eed van trouw; dit toch werd als een straf naast de excommunicatie vermeld. De aanleiding tot deze feiten wordt uitvoerig vermeld, waarbij tevens een onderzoek wordt ingesteld naar het recht van den paus om te handelen gelijk hij deed.

Veel belangrijks wordt in deze afdeeling door Mirbt medegedeeld. Ik noem slechts zijne opmerkingen over het oordeel, dat de tijdgenooten hebben geveld over Hendrik's gang naar Canossa — men heeft dat blijkbaar zoo'n bijzonder feit niet gevonden, het enkel beschouwd als een handeling van ootmoed, en het Hendrik niet toegerekend als een vernedering — alsmede die over de vraag, of Gregorius en Hendrik geacht mogen worden oprecht te zijn geweest, wat ten opzichte van beiden sterk in twijfel is getrokken.

In de derde afdeeling komen het priestercoelibaat en de simonie ter sprake. Eerst wordt opgemerkt, dat het moeilijk is een juist inzicht te verkrijgen in den werkelijken toestand, en

dat wel, omdat zeer uiteenloopende zaken gewoonlijk werden genoemd met den zelfden naam, meestal „incontinentia” of „fornicatio”. Vooral is het dikwijls lastig te onderscheiden, of een schrijver dacht aan het echtelijk samenwonen met een vrouw dan wel aan concubinaat, daar niet alleen de concubina in de beteekenis, die wij er aan hechten, maar ook de wettelijke vrouw van een geestelijke herhaaldelijk concubina genoemd werd. Intusschen weet Mirbt aan te toonen, dat het priester-huwelijk in dien tijd zeer verbreid moet zijn geweest, waarom er dan ook groote kracht werd vereischt om de maatregelen door te zetten, die door Gregorius zijn aangewend om het coelibaat in te voeren — wat juister is dan te herstellen. Aan Gregorius' doortastendheid wordt de noodige hulde gebracht, terwijl bij het onderzoek naar zijn motieven zeker niet ten onrechte, naast ascetische en financieele beweegredenen, een goede plaats wordt toegekend aan het hiërarchisch streven, aan het pogen om de geestelijkheid gemakkelijker en vollediger onderworpen te doen zijn aan het kerkelijk gezag, door haar los te maken van het familie-leven.

Bij de bespreking der simonie — haar verbreiding en de maatregelen, genomen om haar te bestrijden — wordt er op gewezen, dat de beteekenis van dat woord toen al zeer ruim werd genomen, daar bij de tallooze beschuldigingen van simonie lang niet altijd uitsluitend gedoeld wordt op het koopen van kerkelijke ambten.

In de vierde afdeeling komt de vraag aan de orde, of de sacramenten, toegediend door simonistische en gehuwde priesters, al of niet geacht moeten worden van kracht te zijn. Het laat zich begrijpen, dat deze vraag, als van bijzonder practische beteekenis, heel wat opschudding heeft veroorzaakt, en vele pennen in beweging heeft gebracht. Geruimen tijd is zij onbeslist gebleven. Aan den eenen kant ging men uit van de gedachte, dat de bedoelde priesters als scheurmakers en ketters feitelijk buiten de kerk staan, zoodat aan sacramenten, door hen toegediend, geen kracht kan worden toegekend, wijl zij hun kracht alleen hieraan ontleenen, dat het de kerk is, die ze toedient; aan den anderen kant stelde men op den voorgrond, dat de sacramenten objectieve genademiddelen Gods zijn, die niet van den priester, maar alleen van God afkom-

stig zijn en van Hem hun kracht ontvangen, zoodat het van geenerlei invloed kan zijn, wie of wat de bedienende priester is. Mirbt toont aan, dat de pausen der elfde eeuw over het algemeen het gevoelen hebben omhelsd, dat de bedoelde sacramenten als ongeldig moesten worden beschouwd, welk gevoelen later als kettersch is verworpen. Hieraan wordt nog een bespreking toegevoegd van het ruwe en hardhandige optreden van het volk tegenover simonistische en gehuwde priesters — vrijwel een toepassing van de lynchwet — welk optreden van hooger hand waarschijnlijk niet slechts is geleid, maar ook grootendeels is opgewekt, en waarvan vooral Gregorius VII — feitelijk in strijd met zijn hiërarchisch streven — gebruik heeft gemaakt.

In de vijfde afdeeling wordt besproken de langdurige en gewichtige strijd over de leeken-investituur, over de vraag, of de bisschoppen staf en ring mogen ontvangen uit de handen der vorsten. Overeenkomstig het verloop van den strijd wordt eerst gehandeld over den tijd, die aan het pausschap van Gregorius voorafging, dan over dien van zijn pauselijke regeering, vervolgens over de laatste jaren der elfde eeuw, en eindelijk over den tijd, die nog verloopen moest, vóórdat de strijd door het concordaat van Worms zijn einde nam; dit einde wordt dan ten slotte nog afzonderlijk behandeld. Duidelijk zet Mirbt uiteen, dat deze strijd van groot gewicht was, vooral in staatkundig opzicht en dan nog in 't bijzonder voor Duitschland, dat het zwaartepunt der kwestie eerst langzamerhand — althans voor de meesten — helder is geworden, en dat het concordaat van Worms slechts gesloten is kunnen worden, omdat beide partijen iets hebben toegegeven.

De zesde afdeeling geeft ons een beschouwing over de verhouding van kerk en staat, waarmede vrijwel alle kwesties, die dit merkwaardige tijdperk hebben beroerd, meer of minder in verband staan. Het spreekt wel vanzelf, dat hier ter sprake komt, dat deze verhouding door Gregorius en zijne aanhangers geheel anders werd gewenscht dan door zijne tegenstanders.

Dan wordt in de zevende afdeeling een afzonderlijke bespreking gewijd aan de energieke persoonlijkheid van Gregorius VII, over wien zijn tijdgenooten al zeer verschillend hebben geoordeeld, terwijl het werk wordt besloten met een achtste

afdeeling over het karakter en de beteekenis der strijdschriften-literatuur.

Aldus in korte trekken de inhoud van Mirbt's geschrift; uit den aard der zaak is mijn overzicht wel wat dor, en kan het niet meer geven dan een vermoeden, dat het werk rijk is aan belangrijke beschouwingen en treffende opmerkingen. Moge dat vermoeden bij velen postvatten, en hen opwekken met het werk zelf kennis te maken. Het is volkomen waard, vele lezers te vinden.

Waaxens-Brantgum, Nov. '94.

C. J. NIEMEIJER.

J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE. Akademisch proefschrift over *de eschatologische voorstellingen in 1 en 2 Corinthe.* Utrecht, C. H. E. Breijer. 1894. 125 bl.

Aanleiding tot de keus van dit onderwerp, waarop te Utrecht de graad van Doctor in de Godgeleerdheid verkregen is, heeft het opstel gegeven, door Dr. J. A. Bruins in dit Tijdschrift geplaatst, Jaargang 1892, bl. 381—415, 471—513, waarin gehandeld wordt over *De parousie in den eersten Corintherbrief.* Ik zou dat opstel, zooals het daar ligt, niet gaarne voor mijne verantwoording nemen. Van hoe groote bekwaamheid en scherpzinnigheid het ook getuigen moge, zoowel de methode, daarbij gevolgd, als de resultaten, langs dien weg verkregen, zijn in mijn oog aan zeer gewichtige bedenkingen onderhevig. Dat zij bestrijding vinden, kan ik slechts toejuichen. Die methode toch is zoo aprioristisch mogelijk. In navolging van hetgeen Prof. Scholten indertijd beproefd heeft ten opzichte van het vierde Evangelie, om namelijk, op grond van het Johanneïsch leerbegrip, uit dat Evangelie alles te verwijderen, wat naar Joodsche Eschatologie zweemt, zet Bruins op den voorgrond, dat ook het Paulinisme, consequent doorgevoerd, zich daarmede niet verdraagt. „Waar de parousie vermeld of ondersteld wordt", zegt hij, „is geen Paulinist aan het woord." Het recht tot het

vaststellen van dezen critischen canon, zóó absoluut geformuleerd, wordt door Bruins enkel afgeleid uit het paulinisch leerbegrip, alsof het een logisch afgerond systeem ware zonder antinomieën. Er wordt niet onderzocht, of zich in de paulinische geschriften geene andere sporen van den invloed der toenmalige Joodsche denkbeelden vertoonen; of niet reeds het eigenaardig Schriftgebruik, dat daarin voorkomt, van den bodem getuigt, waaruit het gezegde leerbegrip, de vrucht evenzeer van levenservaring als van diep nadenken, is opgegroeid; of niet het consequent redeneeren meer thuis behoort in onze eeuw dan in de eerste onzer jaartelling, en meer eigen is aan onze westersche beschaving dan aan die van het Oosten. Op dit alles wordt geen acht geslagen, evenmin als op hetgeen uit denzelfden tijd in allerlei geschriften ons is bewaard gebleven. Er wordt enkel onderzocht, met dien canon voor oogen, of en in hoever de plaatsen in 1 Kor., waar de parousie voorkomt, als interpolaties of glossemata kunnen en moeten worden aangemerkt. De uitkomst van dit uitvoerig onderzoek, waaraan overigens veel zorg is besteed, laat zich gissen. Achtereenvolgens worden, op verschillende gronden, 1 Kor. XV: 51, 52, 23—28, XI: 23—28, III: 10—15, zelfs 1: 12b, daarna ook H. II. 6—16, V. 1—8, VI. 1—8, VII. 27, 29—31, X. 1—13 en eindelijk H. I. 4—9, als niet paulinisch uitgemonsterd. Hetgeen er, na deze geweldaadige operatiën, van den brief overblijft, zijn enkel membra disjecta, die zich niet meer tot één geheel laten samenvoegen. Daarbij is de tweede brief aan de Korinthiërs, waarin nog al iets voorkomt, dat in verband met den eersten op het eschatologisch punt overweging verdienen zou, onbesproken gebleven. Hoe het zij, ik laat gaarne de mogelijkheid gelden, dat de tekst des N. T., ook in de brieven aan de Korinthiërs, glossemata behelst, en merk als zoodanig o. a. aan 1 Kor. XV: 27b. Maar van zulk eene aprioristische, grootendeels subjectieve, in den grond verwoestende tekstcritiek kan ik geene andere vrucht verwachten dan dat zij, bij rechtmatige tegenspraak, misschien leidt tot meer zorgvuldige exegese. Zijn Dr. Völter en anderen in onze dagen op dien bedenkelijken weg voorgegaan, ik meen de navolging daarvan met ernst te mogen ontraden. Onwillekeurig komt mij daarbij te binnen het lot van den bekenden Horatius van Prof.

Peerlkamp, die in mijn studietijd groote opspraak wekte en hier en daar opgang maakte, doch waarnaar thans, zoo ik meen, door onze literatoren weinig meer wordt omgezien. En wordt de eerste Catalinaria, door Prof. Bake bij monde van Dr. Rinkes met groote scherpzinnigheid bestreden en aan Cicero ontzegd, thans nog altijd en algemeen voor een later maakwerk gehouden? Ik geloof het niet.

Men ziet uit het bovenstaande, dat ik voor de keus van het onderwerp, door Slotemaker de Bruine in zijn proefschrift behandeld, wel sympathie gevoel. Eene andere vraag echter is, of ik aan die behandeling zelve mijne onbepaalde goedkeuring hechten kan. Tot beantwoording dier vraag moet ik beginnen met te erkennen, dat hier inderdaad met vlijt gearbeid is, doch dat de dispositie der bijeengebrachte stof veel te wenschen overlaat, waardoor de évidentie der verkregen resultaten niet genoeg in het oog valt. Niet hiervan maak ik den jeugdigen auteur een verwijt, dat hij Dr. Bruins, na zijne methode streng te hebben afgekeurd (bl. 30—32), niet op den voet gevolgd is, omdat hij aan zijn proefschrift liever een *thetisch* karakter wenschte te geven dan een bepaald *polemisch*. En dat hij aan de beide brieven aan de Korinthiërs zijne aandacht heeft heeft gewijd, in plaats van zich met Br. tot den eersten te beperken, dit keur ik allerminst in hem af. Maar mijn groot bezwaar betreft het plan van zijn werk en den gang van zijn onderzoek. Een beknopt overzicht van de inhoudsopgave is tot staving hiervan onvermijdelijk.

De drie eerste Hoofdstukken (bl. 1—27) dragen het opschrift *Inleiding;* de drie daaropvolgende heeten *de Eschatologie* (bl. 28—120). Reeds deze ongelijke verhouding, kenbaar uit het getal bladzijden, die elk dezer Deelen beslaat, zou moeilijk te verschoonen zijn; maar erger wordt het, als H. I *algemeene inleiding* (bl. 1—5) heet, H. II over *Paulus* handelt en de factoren van het Paulinisme (bl. 6—8) en H. III over *Judaïsme en Hellenisme* (bl. 9—27). Ook hier weder dezelfde ongelijkheid van omvang. Op den voorgrond staat, dat de schrijvers van het N. T. uit het Jodendom moeten „verklaard worden," eene stelling, die in zóó onbepaalden zin niet kan worden toegelaten, hoeveel waars zij overigens ook moge bevatten. Hetgeen hier over Paulus voorkomt op 2 à 3 bladzijden is al zeer onbe-

duidend. En wordt er breeder gehandeld over Jodendom en Hellenisme en deze twee al geene eigenlijk gezegde tegenstelling vormen, gelijk hier dan ook ontkend wordt, er zal toch met Pfleiderer, waar hij „die Quellen der Paulinischen Theologie" beschrijft, wel degelijk gelet moeten worden, meer dan hier schijnt bedoeld te zijn, op den invloed, dien het Grieksche denken, dat den apostel niet vreemd kan gebleven zijn, op zijne anthropologie en eschatologie heeft gehad. Er behoeft van geene tegenstelling sprake te zijn, om toch een zeer groot en principïeel onderscheid te constateeren.

Hiermede komen wij tot *de Eschatologie*, in H. IV tot VI vervat. Het IVde H. handelt over *de Eschatologie in het algemeen* (bl. 28—32) en het VIde over *de onderlinge verhouding der eschatologische voorstellingen in* 1 *en* 2 *Kor.* (bl. 113—120); doch beide zijn van zeer geringen omvang. Die *eschatologische voorstellingen* zelve daarentegen vullen H. V (bl. 32—112), welk Hoofdstuk alzoo ongeveer twee derden uitmaakt van het geheele proefschrift en dan ook verreweg het belangrijkste is der zes. Jammer slechts, dat ook hier weder eene verdeeling is ingevoerd, die, in plaats van den lucidus ordo te bevorderen, stoornis verwekt en verwarring sticht. Waarom niet de plaatsen, die in 1 en 2 Kor. met de Eschatologie in betrekking staan, achtereenvolgens exegetisch behandeld en daarbij telkens de bedenkingen, door Br. tegen de echtheid ingebracht, besproken en zoo mogelijk wederlegd? Aan het einde had dan de slotsom kunnen zijn opgemaakt, de onderlinge verhouding der paulinische voorstellingen vastgesteld en deze met die der Joodsche Eschatologie vergeleken. Zoo ware een duidelijk resultaat verkregen. In plaats daarvan vinden wij hier *zeven* rubrieken, waarin de paulinische denkbeelden gerangschikt worden, t. w. *den dood* (bl. 31—36), *den toestand na den dood* (bl. 36—38), *het sterven, den dood en de opstanding van Christus* (bl. 38—42), *de wederkomst van Christus* (bl. 42—53), *de opstanding der dooden* (bl. 53—85), *het gericht* (bl. 85—107), *en den eeuwigen toestand* (bl. 107—113). Het valt in het oog, dat alleen de laatstgenoemde bijzonderheden, in onderscheiding der eerste drie, tot de Eschatologie stricto sensu behooren, en dat deze wijze van doen onvermijdelijk leidt tot gedurige verwijzing òf naar hetgeen boven gezegd is òf naar hetgeen later gezegd

zal worden. Het recht verstand der zaken wordt hierdoor niet bevorderd; de uitlegging der plaatsen ontaardt hierdoor in losse aanteekeningen, en de indruk van het geheel gaat meer of minder verloren. Ware nu nog slechts de inhoud der Joodsche Eschatologie, voor zoover wij haar kennen, vóóraf behoorlijk opgegeven of althans beschreven! Dit had men in H. IV mogen verwachten, dat tot opschrift draagt: *de Eschatologie in het algemeen*. Maar reeds waren in H. III de eschatologische voorstellingen der apocrypha en pseudepigrapha des O. V. vrij uitvoerig vermeld (bl. 17—24), en aan het einde (bl. 115—118) vinden wij nog eene opgave van de volgorde der eschatologische gebeurtenissen, zooals die in het boek *Henoch* en IV Ezra voorkomt, waarmede dan de voorstelling bij Paulus vergeleken wordt. Vreemd, dat daarbij gezwegen is van hetgeen elders in het N. T. daaromtrent wordt gevonden. De eschatologische redenen, Mt. XXIV en Mc. XIII aan Jezus toegekend, komen met geen enkel woord ter sprake, evenmin als de Johanneïsche Apokalypse, die wij bezitten. Maar genoeg reeds, om te doen begrijpen, dat Prof. Cramer, ofschoon de promotor, blijkens het Voorwoord, uitdrukkelijk verklaard heeft, aan dit Proefschift „om opzet en uitwerking zijne sympathie niet te kunnen geven."

Wat nu den exegetischen inhoud daarvan betreft; de vóóropgeplaatste breede lijst der geciteerde en door den auteur geraadpleegde geschriften (bl. XIV—XVI) bewijst genoegzaam, dat hij geen arbeid heeft ontzien, om zijn doel te bereiken. Het mag bevreemden, dat daaronder niet genoemd wordt v. Hengel's *Commentarius perpetuus in* 1 *Kor*. XV, ofschoon deze, zoo ik mij wèl herinner, althans éénmaal elders vermeld staat. Misschien had hem voor 1 Kor. XI : 20—34, tegenover Br., kunnen te stade komen hetgeen door mij in 1868 in het licht gegeven is over *den maaltijd des Heeren in de Korinthische gemeente ten tijde van Paulus*. Maar minder dan op vele citaten komt het bij de exegese aan op haar innerlijk gehalte. Daarover zal ik hier geen ongunstig oordeel vellen, vooral met het oog op de niet geringe moeilijkheden, die hij te overwinnen had. Mijne voornaamste grief is deze, dat de exegese niet volledig is. Nemen wij bijv. 2 Kor. V : 1—4, waarover bl. 69—74 gehandeld wordt! Tot verklaring van de eerste woorden van vs. 1 ἐὰν—καταλυθῇ wordt het een en ander bijgebracht, om

de ongewone halfpoëtische uitdrukking: ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους op te helderen; maar de vraag blijft onbeantwoord, waarom P. zich hier van zulk eene oratorische, euphemistische spreekwijze bedient, om zijn sterven aan te duiden. Zou het niet zijn, omdat hij een gewelddadigen dood in dienst van het Evangelie, een martelaarsdood, bedoelde? Bij Briët, die aan Slotemaker de Bruine niet onbekend is gebleven, vindt men dat gevoelen op aannemelijke gronden, naar ik meen, verdedigd, als voor de rechte opvatting dezer plaats niet onbelangrijk (Vgl. Fil. II : 17, 2 Tim. IV : 6). En waarom ἐπενδύεσθαι, dat *overaantrekken, overkleeden* beteekent en hier, vs. 2, 4, in die beteekenis uitnemend voegt, met ἐνδύεσθαι gelijk gesteld, zoodat de praeposities ἐπὶ en ἐν hunne volle kracht niet zouden bezitten? Enkel omdat volgens Moeridis *Atticista* ἐπένδυτης geen bovenkleed zou aanduiden, maar een χίτων, een onderkleed? Doch ook Joh XXI : 7 wordt kennelijk een *opperkleed* bedoeld, hetwelk met den gordel placht opgeschort te worden, om het gaan niet te belemmeren. Meer dergelijks zou ik noemen kunnen; doch waar vond ik dan het einde? Het is ook niet zoozeer op de hier gevolgde exegese, dat ik aanmerking te maken heb, als wel op den gang van het gansche stuk. Nu echter de beide brieven aan de Korinthiërs hier in behandeling genomen zijn, had het onderzoek niet achterwege mogen blijven, of wel de Eschatologie van 1 Kor. XV met die van 2 Kor. V in volmaakte overeenstemming is. V. Oosterzee heeft in een der eerste *Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie*, door hem met Doedes en anderen uitgegeven, een opstel geplaatst over den voortgang en de ontwikkeling der paulinische voorstellingen op eschatologisch gebied, dat niet in vergetelheid komen mag. Den auteur van dit proefschrift schijnt het onbekend gebleven te zijn.

Het Grieksch in deze Dissertatie is, van het begin af tot aan het einde toe, zonder accentuatie geschreven. Dit misstaat in mijn oog en verdient althans geene navolging. Het is, alsof men, half gekleed en zonder handschoenen aan, eene vergadering van fatsoenlijke lieden binnentrad.

Onder de stellingen trok de XI[de] mijne aandacht. Zij luidt aldus: „De uitdrukking ἔργων νόμου bij Paulus moet vertaald worden door „wet der werken," niet door „werken der wet.""

Tegen die stelling zou ik con amore geopponeerd hebben. Ik vind in den brief aan de Romeinen nergens gesproken van ὁ ἔργων νόμος, wel van νόμος πίστεως (H. III : 27), van ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας (H. VII : 23, 25), van ὁ νόμος τοῦ πνεύματος (H. VII : 2), van νόμος δικαιοσύνης (H. XI : 31). Wat reden zou er dan bestaan, om in ἔργων νόμου den gen. qualitatis te laten voorafgaan? Het spraakgebruik laat deze opvatting niet toe. Hier komt bij, dat de uitdrukking ἐξ ἔργων νόμου soms verkort wordt terugegeven door ἐξ ἔργων, zonder meer. Men zou zich misschen met eenigen schijn van recht beroepen kunnen op H. III : 27: διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; doch hier staat in elk geval τῶν ἔργων achteraan. Ἔργα νόμου zijn, letterlijk vertaald, „wetswerken."

Het doet mij leed, dat mijn oordeel over het werk van een eerstbeginnende niet gunstiger kan zijn. Liever dan te berispen moedig ik aan. Laat ons hopen, dat de nieuwe doctor zich hierdoor zal laten aansporen, om van nu aan, bij de voortzetting zijner studiën, wat beters te leveren en daardoor zijne aanspraak op den verworven graad krachtig te handhaven! Aan lust en ijver hiertoe zal het hem wel niet ontbreken, naar ik vertrouw.

Leiden, Nov. '94 J. J. PRINS.

Etudes christologiques par P. LOBSTEIN, Professeur à la Faculté de Strasbourg. Paris, librairie Fischbacher. 1894, 53 p.

Drie jaren geleden is er van Prof. Lobstein eene *étude christologique* verschenen, waarin *le bilan dogmatique de l'orthodoxie regnante* vertoond en de door sommigen te hulp geroepen *théorie de la kénose* als volstrekt onhoudbaar met recht bestreden werd. Daarvan heb ik in den Jaargang 1892 (D. XXVI, bl. 345) met lof gewag gemaakt. Of er daarna van dezelfde hand meer dergelijke *Etudes* verschenen zijn, weet ik niet te zeggen. Er is echter thans eene tweede, ofschoon niet als zoodanig op den titel aangeduid, tot mij gekomen, die tot opschrift

draagt: *La christologie traditionelle et la foi protestante* en dienen moet, om aan te wijzen, dat de leer der Kerk, uitgedrukt in de besluiten der oecumenische conciliën, bepaaldelijk van Nicea en Chalcedon, niet bestaanbaar is met de beginselen van het Protestantisme. Hebben onze Hervormers die dogmen van de triniteit en de twee naturen van Christus, met den aankleve van dien, al ter goedertrouw aangenomen en oprecht beleden, zij waren toch in den grond van een gansch anderen geest dan die der Grieksche wijsbegeerte, waaruit die dogmen, onder den invloed van Athanasius en anderen, zijn voortgesproten. Reeds protesteerden Luther en Kalvijn meer of minder tegen de onbijbelsche termen, waarin zij worden voorgedragen, en namen zij ze enkel aan op gezag der H. Schrift, waarin zij ze meenden terug te vinden. Maar het ligt in den aard der zaak, dat *croyance* aan die dogmen eene gansch andere is dan *la foi salutaire*, waarop Lutherschen en Hervormden aandrongen met den meesten ernst, terwijl het heil, dat, volgens hen, door het geloof in Christus verkregen wordt, hemelsbreed verschilt van de onsterfelijkheid, door de helleensche wijsheid afhankelijk gesteld van het leerstuk der incarnatie van den Logos. De slotsom is, dat „la théologie dite nouvelle, qui fait „la guerre à l'hétérodoxie mythologique de la kénose non „moins qu'à la métaphysique orthodoxe des anciens conciles, „est le produit naturel et nécessaire de l'évolution scientifique „issue du principe religieux de la Réforme, et l'application „fidèle et conséquente d'un programma dont les lignes maîtresses „ont été tracées par Luther et Calvin." Met deze slotsom kan men zich vereenigen, al is men juist niet als Lobstein uit de school van Ritschl afkomstig.

Leiden, Nov. '94. J. J. PRINS.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, een welbekend voortreffelijk werk, meermalen herdrukt en in verschillende talen overgezet, wordt thans opnieuw uitgegeven, maar geheel omgewerkt en vermeerderd, in 4° formaat en versierd met een groot aantal afbeeldingen. Het eerste deel is nu compleet (Paris, Hachette et Cie, 1895) en bevat: *Les Origines: Egypte et Chaldée*, dat wil zeggen, beschrijft de oorsprongen der beschaving en de geschiedenis van Egypte tot het einde van het eerste Thebaansche Rijk en den aanvang der Chaldeesche beschaving tot en met het Rijk van Ur.

Voor ons zijn natuurlijk van 't meeste belang de Hoofdstukken II en III: 'de Goden van Egypte' en 'de legendarische geschiedenis van Egypte' en de Hoofdstukken VII en VIII, waarvan het eerste onder anderen de chaldeesche scheppingsverhalen en de epische legenden, het laatste de tempels en goden van Chaldea behandelt. Het is van veel belang een schets van den Egyptischen godsdienst te ontvangen van de hand van een geleerde als Maspero die onder de Egyptologen in 't algemeen een zoo voorname en onder die van Frankrijk de eerste plaats inneemt. Maar ook in de kennis van den oud-babylonischen godsdienst is hij diep doorgedrongen, en zelfs waar men van hem meent te moeten verschillen is het niet onverschillig Maspero's gevoelen en de gronden waarop het rust te vernemen. Het is hier de plaats niet, om in bijzonderheden te treden. Maar wij mogen niet nalaten te zeggen, dat de methode van Maspero echt historisch is, en, op het egyptisch gebied bijvoorbeeld, gunstig afsteekt bij die van Brugsch. Geen vooruit vastgesteld systeem, geen mystieke bespiegeling doen hem in de mythen en gebruiken van den egyptischen of den babylonischen godsdienst, diepzinnigheden zien, waaraan men aan

de oevers van den Nijl, den Eufraat en de Tigris, althans in zoo vroegen tijd, waarschijnlijk nooit heeft gedacht. Maspero paart degelijke en uitgebreide kennis aan helderheid van voorstelling en levendigheid van stijl. Meermalen laat hij de bronnen zelven spreken. De verklaringen van de mythen en de karakterizeering der goden die hij geeft, getuigen altijd van groote scherpzinnigheid en zijn meestal zeer gelukkig. De schrijver heeft bovendien de loffelijke gewoonte niet alleen naar zijn bronnen te verwijzen, maar ook overal waar 't noodig is de werken zijner voorgangers aan te halen en wel met de volle titels; het tegenwoordig gebruik, dat bij velen in een ergerlijk misbruik ontaardt, om bekende werken door een paar letters aan te duiden, vindt bij hem geen navolging.

Die Religion des Veda door Hermann Oldenberg (Berlin, Wilh. Hertz, 1894) is een werk dat allen, die in de geschiedenis van den godsdienst belangstellen, niet dan welkom kan zijn. Oldenberg, door zijn werk over Buddha algemeen bekend, bekleedt ook onder de kenners van den Veda een eersten rang. Dat bewijst o. a. het eerste deel zijner uitgave van den Ṛgveda, dat reeds in 1888 verscheen en de „Metrische und Textgeschichtliche Prolegomena" bevat. Voordat hij dien arbeid verder voortzet geeft hij thans een beschrijving van den vedischen godsdienst, die in de hoogste mate de aandacht verdient. Men mag zich met zijn resultaten al of niet kunnen vereenigen, altijd is 't van belang zijn oordeel te weten en zijn bewijsgronden te leeren kennen. Bovendien is hij een voortreffelijk schrijver, die de dikwijls weerbarstige en haast overstelpende stof volkomen beheerscht en schrijft in een stijl zooals wij van zijn landgenooten niet gewoon zijn, kort en bondig, maar tevens helder en vloeiend.

Het werk is verdeeld in vier groote afdeelingen, die eigenlijk twee groepen uitmaken en waaraan een Inleiding over de Bronnen voorafgaat. De eerste en tweede afdeeling handelen over Goden en Demonen, eerst in 't algemeen, daarna in 't bijzonder. De derde afdeeling beschrijft den Eerdienst en daaraan sluit zich de vierde over het Zielengeloof en de Vereering der dooden aan.

Ter kenschetsing van Oldenberg's werk, dat hier natuurlijk

niet beoordeeld kan worden, wil ik meedeelen hoe hij stelling neemt tegenover sommige in den laatsten tijd opgeworpen hypothezen en beproefde verklaringen, hoe hij denkt over enkele vragen die thans aan de orde zijn en welke nieuwe denkbeelden hijzelf voordraagt. Natuurlijk dat wij hieruit slechts een keus doen, zonder in de verte naar volledigheid te streven.

Op den voorgrond staat bij hem, en hierin sluit hij zich aan bij Meyer, Maspero, Wachsmuth en anderen, dat de Indiërs aan de wereldgeschiedenis in de oudheid eigenlijk geen deel hebben genomen, maar dat zij door zich van de Irāniërs te scheiden en naar 't Oosten te trekken afstand gedaan hebben van deelneming aan den grooten wedstrijd der volken, „in welchem die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen herangereift ist" (p. 2). Toch wil hij niet, dat men de Indiërs als geheel op zichzelf staande bestudeeren zal. Een zoo scherpe scheiding bijv. als Pischel en Geldner willen maken tusschen Veda en Avesta, zoodat de eene als zuiver indisch, het andere als zuiver irānisch produkt beschouwd en beoordeeld wordt, vindt bij hem geen instemming. Is de stelling dezer twee geleerden verklaarbaar als reactie tegen vroegere eenzijdige gissingen, zij is daarmee nog niet gerechtvaardigd. De groote overeenkomst in taal — de vedische staat in menig opzicht nader bij de avestische dan bij die van 't Mahābhārata — in 't metrum en 't karakter der poëzie, vooral ook in de godsdienstige voorstellingen bij beide broedervolken mag niet worden voorbijgezien. Zelfs al moet men toestemmen, dat de twee godsdiensten door historische omstandigheden zich geheel verschillend ontwikkeld en een geheel eigen leven gevoerd hebben, toch is bij elk van beide veel van 't gemeenschappelijke oude overgebleven. Zoo acht hij 't niet te veel gezegd, dat de vedische Varuṇa nader staat bij den avestischen Ahura dan bij den Váruṇa der latere Indiërs, al ligt tusschen Varuṇa en Ahura niet alleen de afstand tusschen het indo-irānische en vedische, maar ook tusschen het indo-irānische en avestische tijdvak, dus de geheele zarathuštrische hervorming (p. 28 vgg.).

Men weet, dat sommigen in den laatsten tijd geneigd zijn den Atharvaveda, ook al is hij als verzameling jonger, wat den inhoud betreft als antieker dan den Ṛgveda te beschouwen. Oldenberg geeft dit toe voor de „Vorstellungswelt" der

beide Veden, wil dit althans niet *a priori* loochenen. Maar overigens houdt hij staande, dat, met uitzondering van de hymnen die aan den Ṛgveda ontleend zijn, niet slechts de verzameling maar ook de bestanddeelen van den Atharvaveda tot een later tijdperk behooren; dat toch ook de oude volksvoorstellingen en bijgeloovigheden, zooals ze hier zich aan ons voordoen, eerst door priesterlijke handen gegaan zijn (p. 18 vgg.)

Houdt in de twee genoemde gevallen de S. het midden tusschen twee uitersten, dit is ook van toepassing op zijn verklaring der mythen. Hij onderscheidt zich zoowel van de mythologen die in alle legenden en verhalen zonne- of onweersmythen zien, — waar tegenover hij veel op rekening stelt van de vrije fantazie der dichters en van de behoefte om 't geen men waarnam te verklaren, en ook wel historische overleveringen aanneemt, — als van Bergaigne en zijn school en vooral van Gruppe, die de theorie van Bergaigne niet recht begrijpt en overdrijft, en beweert dat de godenmythen niet rechtstreeks uit natuurwaarneming maar uit het ritueel zijn voortgekomen. Volgens Oldenberg beschrijft de mythe bijvoorbeeld, „hoe de Dondergod de gevangen hemelwateren verovert of bevrijdt; de riten bewegen hem, deze daad of andere even heldhaftige en genadige daden ten gunste van den vrome uit te voeren."

Van de nieuwe theorieën en hypothezen, die O. bestrijdt, noem ik die van Jacobi, dat astronomische beschouwingen dwingen aan den Veda een veel hooger ouderdom toe te schrijven dan men gewoonlijk doet, een theorie o. a. door het niet verwerpelijk gezag van Barth gesteund, doch door de meesten, waaronder in de eerste plaats Weber, afgewezen; voorts het bekende Henotheïsme van Max Müller, terwijl O. beweert dat de verschijnselen die men door henotheïsme verklaart, veeleer zijn toe te schrijven aan de „Unbestimmtheit der Umrisse", die de vedische godengestalten eigen is en aan de begrijpelijke hoffelijkheid van den zanger of priester tegenover den hemelschen Heer met wien hij op 't oogenblik de eer heeft te spreken; eindelijk de door Hillebrandt in zijn *Vedische Mythologie* verdedigde meening, dat de Soma niet slechts in de jongere indische godsdienstleer, maar reeds van oudsher de Maan was. Of liever, hij geeft de mogelijkheid daarvan toe, maar houdt staande, dat de Veda er geen enkel overtuigend

bewijs voor oplevert. In elk geval is het uitgangspunt der geheele leer voor hem geen natuurverschijnsel, maar de aardsche bedwelmende drank, die den vereerder der goden in extaze bracht en boven zichzelf verhief. „Met den regen heeft hij niets te maken."

Daarentegen wil O. in den grooten god Varuṇa een Maangod zien, met den Zonnegod Mitra innig vereenigd. Met Ouranos heeft hij volgens hem niets gemeen. Ik moet erkennen door zijn bewijsvoering niet overtuigd te zijn. Het is hier de plaats niet om haar te bestrijden. Alleen kan ik niet nalaten op te merken, dat althans Ahura Mazda, die in 't Avesta naast Mithra de plaats van Varuṇa inneemt, en ook volgens Oldenberg dezen vervangt, toch zeker met de maan niets gemeen heeft.

Dat is tevens een grond tegen een andere, nog veel verder gaande hypotheze van Oldenberg, namelijk dat Mitra, Varuṇa en de vijf andere Âditya's vreemde, en dan natuurlijk semietische goden, reeds door de Indo-Irâniërs overgenomen, en niet anders dan Zon, Maan en de vijf planeten zouden zijn. Hetzelfde zou dan natuurlijk van de zarathuśtrische Ameša-speñta's gelden. Al gaven we toe dat het karakter dezer goden van dat der andere indische deva's, met name Indra en Agni, verschilt; dat vooral Varuṇa als tegelijk gevreesd en weldadig god en ook in andere opzichten eenigermate een semietisch type heeft; dat èn Âditya's en Ameša-speñta's onder de andere ario-europeesche goden geen parallelen hebben, er is tegen de hypotheze niet weinig in te brengen. De mogelijkheid dat het zevental van Semieten is nagevolgd kan niet worden geloochend en heeft zelfs eenigen waarschijnlijkheidsgrond voor zich. Maar dat zevental kan dan nooit uit zon, maan en planeten bestaan, maar moet een anderen oorsprong gehad hebben. Van Ahura Mazda spraken wij reeds. Maar waar is onder de Ameša-speñta's de zonnegod? Vanwaar onder de Âditya's twee zonnegoden, indien Mitra er een is? Wat hebben de vijf lagere in beide zeventallen met de planeten gemeen? Ook vergete men niet, dat de planeten bij de Irâniërs booze wezens zijn.

Maar wij mogen niet te uitvoerig worden. Ik vermeld alleen nog dat Oldenberg van Rudra als stormgod, de gewone ver-

klaring, niets wil weten, maar in hem een woud- en berggod ziet; ofschoon, naar ik meen, het een het ander niet uitsluit en hij althans aan 't hoofd der Maruts staat. Eindelijk, dat de S. een zekere klasse van goden afzondert, die geen natuurwezens of natuurmachten, maar alleen aanstichters, bewerkers van iets zouden zijn; waartoe hij dan Višṇu, 'den uitstrekker, ruimtemaker', geen zonnegod volgens hem, Pūšan, den god der wegen en geleider der zielen, Savitar, den aandrijver, Tvaštar, den kunstigen werker en zijn mededingers de Ṛbhu's rekent.

Doch, waarin men ook op sommige punten van den geleerden schrijver moge verschillen, zijn boek is in hooge mate *suggestive* en er is veel uit te leeren. Niemand, die zich met den vedischen godsdienst wil bezighouden zal het ongebruikt mogen laten.

Tot hetzelfde gebied behoort: *Quarante Hymnes du Rig-Véda, traduits et commentés par* Abel Bergaigne, *publiés par* Victor Henry (Paris, E. Bouillon, 1895). Victor Henry heeft een goed werk gedaan door de uitgave van deze vertalingen die zijn zoo noodlottig gestorven leermeester heeft nagelaten. De 40 hymnen zijn uit al de 10 Maṇḍala's gekozen en naar de goden gerangschikt. Enkele kleine vergissingen — de vertalingen waren door Bergaigne nog niet voor de uitgave gereed gemaakt — heeft Henry hersteld, niet alle trouwens, zie bijv. p. 9 aant. 29, en hier en daar iets aan de aanteekeningen toegevoegd. Vertalingen van Veda-hymnen door Bergaigne verdienen altijd de aandacht. Hij was een te nauwgezet geleerde, om den zin van 't oorspronkelijke te buigen naar zijn bekende eigenaardige theorie omtrent het karakter der liederen en zijn verklaring der mythen. In den Commentaar, bestaande uit korte aanteekeningen aan den voet der bladzijden verloochent hij die natuurlijk niet. Maar aan de bezitters van zijn groot werk en aan hen die zijn opvatting met die van andere verklaarders willen vergelijken, zal deze kleine verzameling welkom zijn. Jammer slechts dat de prijs, *f* 2.75 voor 117 bladzijden, wat hoog is.

Voor degenen die een studie willen maken van den Zara-

thuśtrischen godsdienst in de verschillende tijdperken van zijn ontwikkeling, tot zelfs in de Perzische periode toe, is onmisbaar de *Grundriss der Iranischen Philologie*, onder medewerking van een veertiental andere geleerden uitgegeven door Wilhelm Geiger en Ernst Kuhn. Daarvan is thans de eerste aflevering van het 1e Deel verschenen (Strassburg, K. J. Trübner, 1895). Deze bevat het 1e hoofdstuk van de 1e afdeeling (Geschiedenis der Taal), namelijk de voorgeschiedenis der īrānische talen door Chr. Bartholomae en den aanvang van het 2e hoofdstuk: Avestisch en Oud-Perzisch, door denzelfden. Een volledige mededeeling van het plan des werks kunnen wij hier niet geven. Alleen vermelden wij, dat een Geschiedenis der Irānische Philologie van Kuhn zelven de Inleiding zal vormen; dat de 2e Afdeeling zal handelen over de Literatuur, waarvan 't Avesta aan Geldner, de Oud-Perzische opschriften aan Marquart, de Pahlavi-letterkunde aan West zijn toevertrouwd; en dat van de 3e Afdeeling, Geschiedenis en Beschaving, de hoofdstukken Geographie en Ethnographie door de beide uitgevers, dat over de voor-islamische geschiedenis door Justi, en dat over den īrānischen godsdienst door Jackson zal bewerkt worden. De namen der uitgevers en medewerkers zijn een waarborg, dat hier degelijk werk zal worden geleverd, en wat nu verschenen is beschaamt die verwachting niet. Een dergelijk werk over de Indo-arische Philologie en Oudheidkunde, uit te geven door G. Bühler, wordt aangekondigd. Zooals bekend is zijn gelijksoortige „Grundrisse" der Germaansche en der Romaansche philologie reeds vroeger bij denzelfden uitgever verschenen.

C. P. T.

Ettelijke boeken wachten op eene bespreking; o. a. eenige afleveringen van *The Jewish Quarterly Review*, die belangrijke stukken behelzen, Behrmann's kommentaar op *Daniël*, Morin's Si. Hieronymi commentarioli in psalmos, Kraetzschmar's dissertatie over die Bundesvorstellung im A. T., E. Klostermann's Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Budde's Samuel, Driver's Leviticus, G. Bickell's Das Buch Job, die ons alle ter aankondiging zijn gezonden, naast menig ander, ons niet toegezonden, doch waarvan wij toch ten bate onzer lezers

melding maken willen. Maar, ook al had steller dezes reeds tijd gevonden van alle behoorlijk kennis te nemen, de plaats ontbreekt om vooralsnog de aankondigingen er van te plaatsen. Tot ons leedwezen moeten wij de besprekingen dus uitstellen; maar afstel zal het niet zijn.

Hier het een en ander over eenige nog niet genoemde werken en verhandelingen.

De *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* XIV, 2 (1894) bevat vooreerst het vervolg en slot der verhandeling van Dr. H. Pinkuss over de Syrische vertaling van *Spreuken;* dan een stuk van W. Bacher over een werk van Abu Ibrahim Ibn Barûn, een Spaanschen Jood uit het eind der elfde en het begin der twaalfde eeuw, wiens „Boek der vergelijking van de Hebreeuwsche taal met de Arabische" in 1893 uit een unicum in de verzameling van Firkowitsch met eene Russische verhandeling over werk en schrijver is uitgegeven; B. geeft van den inhoud verslag. Eindelijk, behalve een paar opmerkingen van E. Nestle, die den vorm ותבאתי 1 Sam. 25 : 34 verklaart voor eene samensmelting van ובאתי en ותבאי, en in Ps. 132 : 15 in plaats van צידה leest ציון, een uitvoerig stuk van B. Stade over „het Kainsteeken", Gen. 4 : 15. Hierover eenige opmerkingen!

Stade betoogt eerst, dat het verhaal Gen. 4 : 1—16 is ontstaan onafhankelijk van vs. 17—24 en van vs. 25—26, en dus niet in verband daarmede maar op zich zelf moet verklaard worden; vervolgens, dat Kain de heros eponymos is der Kenieten, en de sage hoofdzakelijk beteekent, hoe de Kenieten veroordeeld zijn tot een omzwervend leven omdat zij hunne broeders de Israëlieten hebben mishandeld; eindelijk, dat het Kainsteeken bestond in eene figuur op Kain's voorhoofd of een ander zichtbaar lichaamsdeel geteekend, waardoor hij gekenmerkt was als behoorende tot een stam die door Jahwe werd beschermd. Tegen het eerste deel van dit betoog heb ik geen bezwaar, tegen het tweede en het derde des te meer. Wat de verklaring der sage van den broedermoord betreft, de Kenieten heeten hier een rondzwervende stam, die zich bezondigd heeft aan Israël, zooals de Bedowienen zich gedurig weer aan de boeren vergrijpen, hen plunderend of brandschattend. Maar

waaraan ontleent Stade de voorstelling dat Kain een nomadenstam is? Dat Hobab de Midianiet, Mozes' schoonvader, die Richt. 1 : 16; 4 : 11 Keniet heet, in de woestijn met de Israëlieten omzwerft en hun tot gidsen dient, Num. 10 : 29—32, zal hiervoor wel door niemand aangehaald worden; trouwens, hij had eerst, volgens Exod. 3 : 15 vv., eene vaste woonplaats gehad. En Heber de Keniet van Richt. 4 : 11, 17; 5 : 24 had zich „afgezonderd van Kain". De woonplaats van dezen stam was in 't Zuiden van Juda, waar hij altijd als een gezeten stam voorkomt: 1 Sam. 15 : 5 v. scheiden de Kenieten zich op Sauls noodiging van Amalek af, toen Saul „de stad van Amalek" naderde; 1 Sam. 27 : 10 zegt David een inval gedaan te hebben in den Negeb van Juda, dien der Jerahmelieten en dien der Kenieten: hierbij denkt de schrijver zeker niet aan weideplaatsen van nomaden; 1 Sam. 30 : 29 zendt David geschenken aan de oudsten in de steden der Jerahmelieten en in die der Kenieten, steden die daarop met name genoemd worden. De Kenieten zijn dus evenmin nomaden als de Kenizzieten en andere Edomietische stammen die met de Judeërs en de Simeonieten de bevolking van „Juda" uitmaakten. En sterker dan eenige andere plaats spreekt Num. 24 : 21 v. „Onwrikbaar zij uwe woonplaats, in de rots gebouwd uw nest, toch zal Kain ter afweiding zijn, totdat Assur u wegvoert".

Met de onderstelling dat Kain een stam met vaste woonplaatsen was strookt trouwens de sage uitnemend. Immers, daarin is niet Abel maar Kain de landbouwer. Stade heeft even de moeilijkheid gevoeld, dat Abel een herder is en dat dit niet goed overeenkomt met de veroordeeling van Kain tot een rondzwervend, d. i. een herdersleven, en meent haar op te heffen door te zeggen dat Abel niet als nomade wordt voorgesteld, maar als veefokker (S. 295). Heet hij dan נקד? Hij heet kortweg רעה, en al kan men hem zich zeer wel als נקד denken, zeker is eer de landbouwer iemand met vaste woonplaatsen dan de herder. Beteekent dus de sage, dat de stam der Kenieten veroordeeld wordt om het leed den broederstam, Israël, aangedaan — en hiervoor pleit zeker zeer veel — dan is dat rondzwervend leven waartoe hij wordt veroordeeld toekomstig, eene bedreiging, niet de teekening van een feitelijken toestand die door de sage verklaard wordt. Het verhaal kan

ons zeer wel verplaatsen in de dagen van Jerobeam II, toen de Judeërs, zooals de uitkomst geleerd heeft niet zonder reden, beducht waren dat het Edomietische deel van de bevolking des lands aan den koning te Jeruzalem de gehoorzaamheid zou opzeggen en met buitenlanders gemeene zaak maken, en toen de schaapherders in de woestijn van Juda machteloos waren tegen de Kenieten die de ongenaakbare rotsburchten bezet hielden. Gen. 4 : 1—16 past bij Num. 24 : 21 v.

Uit hetgeen wij van die Edomietische familiën in Juda en haar verhouding tot de Israëlietische weten krijgt het verhaal van Gen. 4 eenig licht. Waarom Jahwe Kains offer niet aanneemt, wordt niet gezegd, maar is e mente autoris zeer wel te begrijpen: het ligt niet aan zijne stemming (Hebr. 11 : 4), noch aan den aard zijner offergave, maar eenvoudig daarin dat hij zelf minder in de gunst is bij Jahwe dan Abel; hij is immers geen Israëliet van afkomst. De oudste bestanddeelen van Num. 13, 14 leeren ons, dat de Israëlieten de Edomietische afkomst van Kaleb en de zijnen nooit hebben vergeten, en hoeveel moeite het heeft gekost, de ijveraars voor Jahwe te verzoenen met het feit dat zoovele vreemden waren gevestigd op zijn erfdeel. Zij werden er geduld; hun bestaan onder Israël werd verontschuldigend verklaard uit Kalebs ijver voor Jahwe; maar volbloed Israëlieten, gelijk van rechten bij 's volks god, werden zij daarmede in veler schatting niet. Eindelijk wordt beproefd door verdichte geslachtregisters Kaleb in Juda in te lijven, 1 Kron. 2; wat 1 Kron. 2 : 55 ook met de Kenieten gedaan wordt. Uit den aard der zaak ging het hard tegen hard en was de stemming der Kenieten vaak bitter. In de werkelijkheid of in de verbeelding der Israëlieten waren de Keuieten jaloersch op hen, en dit wordt in Gen. 4 geteekend.

Ten slotte doodt Kain Abel. Wordt hiermede gedoeld op een bepaald feit, op tot dadelijkheden overgegane vijandschap, waarvoor de dichter van Num. 24 : 21 v. blijkbaar bevreesd is? De beantwoording dezer vraag hangt af van 't onderzoek naar den ouderdom der stukken van den Jahwist die met dit verhaal samenhangen. Goede gelegenheid tot afval van Juda was er sedert het zinken van Israël en de vernedering zoowel van Israël als van Juda door de Assyriërs in overvloed. „Totdat

Assur u wegvoert", dreigt Bileam. Totdat gij op aarde een dolend en zwervend leven zult leiden, ver van „den aardbodem", d. i. Kanaän, het land waarop Jahwe het oog heeft, teekent Gen. 4 : 11 v.

Wat is dan, indien de sage dit beduidt, het Kainsteeken? Niet zonder eenige verwondering zag ik dat Stade, zonder van de mogelijkheid eener andere opvatting te reppen, de woorden in vs. 15 וישם יי׳ לקין אות vertaalt door: Jahwe maakte een teeken *aan* Kain, letterlijk dus: hij plaatste een teeken *op* hem; welk teeken hij verklaart door eene figuur, waarschijnlijk op het voorhoofd, waardoor men hem als Keniet kon kennen en hij dus als lid van dien stam door den god van den stam, Jahwe, werd beschermd. Maar — hoe kunnen de woorden dit beteekenen? De oude opvatting van de Pesjito, die vertaalt alsof er בקין stond, is immers door alle nieuwere interpretes te recht vaarwelgezegd? De woorden kunnen niet anders beteekenen dan: bepalen *voor* Kain; wat moet zijn: iets maken of op iets wijzen dat tot Kain's geruststelling diende, een regenboog of wat ook. De eenige vraag die hierbij rijst is niet: welk was dat teeken? De schrijver zegt het niet en heeft dus zelf er geen in de gedachte gehad. Maar: wat bewoog den schrijver om Jahwe aan den broedermoorder een geruststellend teeken te geven? En het antwoord hierop ligt voor de hand: hij wilde de Kenieten niet voor het hoofd stooten. Wanneer zij berouw toonden over hun gedrag tegen Israël — en Kain in de legende heeft dit — dan zouden zij, ook al waren zij verbannen van den heiligen bodem, toch steeds den zegen ondervinden der bescherming van Israëls god, ook door hen vereerd. Hoeveel zij ook tegen Israël misdaan hadden, zij werden toch geen heidenen, maar bleven tot Jahwe's volk behooren. — Ten slotte eene vraag: hoe komt de verhaler aan den naam *Abel* voor Israël of een deel van dat volk?

Deze opmerkingen beveel ik aan aan de aandacht van Dr. Stade en van de lezers zijner verhandeling, waarin over het leven der Bedowienen en over de tatoeëering velerlei lezenswaardigs voorkomt, en waarvan het hoofddenkbeeld: Kain is de heros eponymos der Kenieten, mij toeschijnt volkomen waar te zijn.

Met dankbaarheid en een hartelijken gelukwensch aan den bewerker ontvangen wij het derde en laatste deel der Septuaginta van Swete (*The old Testament in Greek according to the Septuagint*, by H. B. SWETE, D. D. Cambridge at the university Press. 1894, prijs 7 sh. 6 d.). Nu eerst is volkomen waar wat Kuenen in dit tijdschrift XXII, 110, bij de verschijning van het eerste deel, schreef: „Thans kunnen wij de uitgaaf van Tischendorf missen." Die uitgaaf, der firma Brockhaus onwaardig, heeft ons nu lang genoeg geplaagd. Het was sedert de verschijning van Nestle's supplementum een last, den tekst doorloopend te verbeteren voordat wij dien mochten gebruiken. Wel krijgen wij ook hier een appendix met het motto „opdat niets verloren ga", waarin de collaties van den reeds gedrukten tekst met den photografischen afdruk van B en ook met dien van A door Nestle zijn opgenomen; meerendeels zullen ze bij eene tweede uitgaaf in de noten aan den voet der blz. worden vermeld. Maar al mag de raadpleging er van hier en daar eenige vrucht opleveren, in den tekst en de varianten daaronder hebben wij over het geheel de betrouwbare lezingen van eenige der beste handschriften van LXX. Men weet dat de door Lagarde voor een deel uitgegevene ontbreken; wat zeer jammer is.

In dit derde deel nu ontvangen wij eerst de beschrijving der gebruikte handschriften, voor zoover ze niet reeds in deel I en II beschreven zijn. Hieronder wordt natuurlijk de eereplaats ingenomen door den Codex Marchalianus, waarvan de heliotype gebruikt is.

Voorts krijgen wij, na den tekst der profeten, van Hozea tot Ezechiël, dien van Daniël èn den LXXtekst naar het eenige handschrift, èn dien van Theodotion, naast elkaar — wat zeer doelmatig is. De vier boeken der Makkabeën, die in B ontken, worden uit A gegeven met collatie o. a. van den Codex Venetus, waarnaar de drie eerste waarschijnlijk in de Editio Sixtina zijn uitgegeven. Eindelijk wordt ons toegegeven: het Salomonisch psalterium, dat eens in Cod. A gestaan heeft, voor welks uitgaaf Prof. Ryle en Dr. James hunne collectanea hebben afgestaan, en de veertien kerkelijke liederen die in Cod. A achter het Psalter staan: Exod. 15 : 1—19 enz. tot het Morgenlied toe, ten gevolge waarvan het Grieksch O. T. besloten wordt met een hymne ter eere van Vader, Zoon en

H. Geest. Uit den aard der zaak zijn wij voor de Salomonische psalmen het dankbaarst.

Deze nu gelukkig voltooide uitgaaf moet, naar het plan van het Syndicaat dat deze heeft laten bewerken, door eene tweede gevolgd worden, die van het zooveel mogelijk volledig kritisch apparaat: een werk van jaren en veler medewerking. Het worde Dr. Swete gegeven het gelukkig ten einde te brengen!

Voltooid is thans het groote werk van wijlen Dr. Eduard Reuss *Das Alte Testament*, in zeven deelen. Het zesde bevat *Job*, *Spr.*, *Pred.*, *Jezus ben Sirach*, *Wijsheid*, *Jona*, *Tobia*, *Susanna*, *de pages van Darius*, *Baruch*, *Gebed van Manasse*; het zevende *Ruth*, 1 en 2 *Makk.*, *Dan.*, *Est.*, *Judith*, 3 *Makk.*, *Bel en de Draak*, *De brief van Jeremia*, benevens een register van eigennamen en een van de voornaamste onderwerpen als: avondoffer, het uittrekken van de schoen enz. De uitgevers deelen mede, dat zij van de uitgave van des schrijvers „Nieuwe Testament" voorloopig moeten afzien; de deelneming was te gering. Het Oude Testament legt een schitterend getuigenis af van de groote geleerdheid, de noeste vlijt en den gekuischten smaak des schrijvers, een dier grootmeesters der theologie wier gedachtenis in eere blijft, ook wanneer hunne werken verouderd zijn. Doch dit zal met dit werk niet ras gebeuren.

Van de *Emendationes in plerosque Sacrae scripturae V. Ti Libros* cet. van wijlen H. Graetz, welks eersten fasciculus wij jaarg. XXVII (1893) bl. 463 met een enkel woord hebben aangekondigd, zijn de 2de en de 3de fasciculi verschenen (Breslau, Schottländer). Zij bevatten des overledenen gissingen op *Ezechiel*; het *Dodecaprofeton*; Ps. 1—30; Spr. 1—22; den *Pentateuch* en de eerste profeten. Daar de eerste aflevering *Jezaja* en *Jeremia* behelst, en aan het slot van den tweeden staat, dat op de overige hagiografen geen emendationes voorhanden zijn, is het werk hiermee volledig, al ontvangen wij geen titel of omslag voor het geheel. De prijs van het geheel is 25 Mark.

Ezechiel-Studien von Dr. D. H. Müller (Berlin, Reuther u. Reichard. 1895. 62 bll.) behelst vijf afzonderlijke opstellen.

Het eerste, *Die Vision vom Thronwagen*, is het uitvoerigst. Niet ten onrechte oordeelend dat Cornill in zijn in menig opzicht voortreffelijken commentaar te vaak van den Masoretischen tekst is afgeweken, tracht de schrijver dezen op meer dan éene plaats te handhaven; met name wil hij 10 : 14 niet volgens LXX uit den tekst verwijderen, terwijl hij tevens tracht te verklaren waarom de beschrijving van den hemelschen wagen in H. 10 afwijkt van die in H. 1. Hij is m. i. niet gelukkig geweest in zijn betoog. O. a. wanneer hij de onopgeloste vraag, waarom Ezechiël een der vier dieren waarop Jahwe's troon rustte in 10 : 14 een cherub noemt terwijl het in 1 : 10 een stier heet, aldus beantwoordt: die naam van „stier" klonk den tijdgenooten van Ezechiël ergerlijk: hij deed aan het stierbeeld denken; ja, de profeet zelf was op de gepastheid er van niet gerust; daarom veranderde hij dien nu. Maar was dan H. 1 uitgegeven, onder de ballingen besproken en niet meer te veranderen, voordat H. 10 werd geschreven? Is Ezechiëls boek geen geheel? Daarenboven heet het stierbeeld van Bethel altijd עֵגֶל, de figuur in 1 : 10 שׁוֹר; Ps. 106 : 20 zal hierbij toch wel niet in het spel zijn. Terecht merkt Müller aan, dat de כבוד יי 3 : 23; 8 : 4; 9 : 3; 11 : 23; 43 : 2 niet den goddelijken wagen aanduidt, maar de gestalte van Jahwe die daarop 1 : 25—28; 11 : 23 troont. Doch hieruit volgt niet, dat wanneer wij 9 : 3 en 10 : 4 lezen dat Jahwe's heerlijkheid zich verhief van boven den cherub, hiermede de cherubs in het allerheiligste van den tempel bedoeld worden. Daargelaten dat de cherubs in het allerheiligste van 1 Kon. 6 : 23—28 hierbij niet passen en de cherubs boven de ark van Exod. 25 : 18—22 aan Ezechiël nog onbekend waren, Müller ziet voorbij, dat Ezechiël bij de beschrijving van den goddelijken wagen eerst hier, 9 : 1 vv., van cherub of cherubs gewag maakt en de benaming in H. 1 niet voorkomt; zou hij dan juist hier met hetzelfde woord Jahwe's zetel in den tempel hebben aangeduid?

In een tweede opstel, bl. 28—34, betoogt S. dat in 2 : 3 v.; 3 : 4, 11 de woorden „ga" en „ik zend u" bijkans stereotype woorden zijn — wat geen betoog behoeft — terwijl in het voorbijgaan wordt bewezen(?) dat Richt. 6 : 7—9, 14—21, 37, 39 geschreven is naar het model van Exod. 3 : 7—12; 4 : 2, 6 - 8, en tevens het door alle oude vertalingen weggelatene,

m. i. onhoudbare, לא in 3 : 6 wordt gehandhaafd. — Een derde toont de groote overeenkomst aan tusschen HH. 3, 18 en 33, en vindt in H. 18 toespelingen op Hizkia, Manasse en Jozia; waarbij de tekst niet zonder willekeur gewijzigd wordt. — Een vierde wijst op een eenige malen terugkeerend schema in de profetiën van Ezechiël; waarbij enkele door Cornill gemaakte tekstveranderingen worden bestreden. — Eindelijk wordt (bl. 56 – 62) gewezen op parallellen van O. T.ische plaatsen met Assyrische; b. v. dat de trias „pest, honger en zwaard" ook in een opschrift van Assurbanipal voorkomt — en dus daaraan ontleend is. Is dit aannemelijk? — De geachte schrijver, die zooveel aan te merken heeft op Cornill's methode, zal, meen ik, voor die welke hij zelf gebruikt niet veel bijval vinden.

Zacharia IX—XIV. Eene exegetisch-critische studie is de titel der dissertatie waarop A. K. Kuiper in Februari '94 te Amsterdam den graad van doctor in de godgeleerdheid verworven heeft (uitgegeven te Utrecht, Kemink en Zoon. 1894). Indien een academisch proefschrift dienen moest om aan het geleerd publiek veel nieuws te leeren, dan was dit onderwerp, waarover in de laatste jaren zoo veel en zooveel goeds geschreven is, niet gelukkig gekozen. Maar dient het om hem die naar den doctorstitel staat in de gelegenheid te stellen te toonen dat hij een onderwerp ordelijk en grondig bewerken kan, dan was de keus zeer gelukkig. De vragen toch die bij Zach. 9—14 rijzen zijn talrijk, en het verschil in de beantwoording er van door geleerden die op hetzelfde kritische standpunt staan toont, hoe zwaar de beslissing op meer dan één punt is. Dr. Kuiper heeft zijn taak zeer goed volbracht. Na een doorloopenden kommentaar op de hoofdstukken gegeven te hebben (bl. 1 – 68), heeft hij de verschillende hypothesen over den oorsprong er van — het uitvoerigst natuurlijk die van Stade — zoo besproken, dat hij duidelijk blijkt èn toegankelijk te zijn voor anderer bewijsvoering, èn zelfstandig een eigen oordeel te kunnen vormen. Prof. Kuenen's meening dat enkele stukken voorexielisch zijn maar verwerkt door den schrijver, die onder of na Alexander den Groote leefde, heeft minder gunst in zijne oogen gevonden dan mij wenschelijk dunkt, en de meening dat

de drie herders in 18 : 8 drie standen in de maatschappij zijn wil er niet bij mij in: maar.... wij tasten hier en elders in raadselen, en Dr. K. heeft ze, zoo niet alle opgelost, toch duidelijk gesteld en besproken. Hij heeft met eere zijn titel verdiend.

In de *Zeitschrift f. w. Theol.* XXXVI, 233—243 wijst A. Hilgenfeld op het door A. Merx gevonden, en in de Actes du 8e Congres International des Orientalistes uitgegeven en besproken, Samaritaansche fragment over den Messias; hij drukt het af met zijne vertaling en bespreekt er eenige punten uit. Hij zoowel als Merx verklaren zich voor de vertaling van תהב door „den terugkomende", een term ontleend aan Deut. 18 : 18; de aanstaande redder is dus een Mozes redivivus, vóor alles profeet, maar tevens priester en koning, stichter van den wereldgodsdienst, na wiens zegepraal ook de Joden Ezra zullen vervloeken.

Al wat ons licht geeft over de Samaritanen is belangrijk; want dat volk, dat zich het ware Israël noemde, heeft niet alleen door zijn vijandige houding tegenover de Joden, maar ook door den, hiermede trouwens nauw samenhangenden, wedijver met de Joden, op dezen een grooter invloed geoefend dan men gemeenlijk aanneemt. Is niet de aanvaarding van den naam *Joden* door de geloovigen die den tempel op den Sion bezochten daaraan toe te schrijven dat op den naam *Israël* door de Samaritanen aanspraak gemaakt werd, eene aanspraak wier recht niet te loochenen was?

Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes van D. Frants Buhl (Leipzig, Alex. Edelmann, 1894. 20 bll. in 4°) is eene beschrijving van het land tusschen de vlakte van Damaskus en den Jarmoek, met eene geschiedenis er van tot 106 na Chr., benevens een onderzoek naar de ligging van alle plaatsen wier namen voorkomen; waarin o. a. betoogd wordt, dat Asterot Karnaim van Gen. 14 : 5 de naam van éene stad is geweest en niet van twee, Astarot en Karnaim, zooals vele onderzoekers aannemen. Ook afgezien van de vraag welke de oorspronkelijke lezing in Gen. 14 : 5 is geweest, is de zaak moeilijk uit te maken, daar de gegevens van Eusebius en

Hieronymus blijkbaar niet onafhankelijk zijn van den tekst van Gen. 14. — Het stuk ontleent zijn waarde o. a. aan de rijke opgave van bronnen.

De *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums* van Dr. L. Herzfeld, met eene biografische inleiding door G. Karpeles (Braunschweig. 1894. Druck u. Verlag von Joh. Heinr. Meyer), is geen tweede uitgaaf, zooals de titel zegt, maar eenvoudig de onveranderde uitgaaf die in 1879 verscheen, met toevoeging van de 45 bll. lange biografie van den overleden schrijver. Het werk is ondanks die vergrooting nu voor drie Mark, de helft van den oorspronkelijken prijs, te verkrijgen. Over den inhoud zie men Th. Tijdschr. XIII, 431—439.

Ueber das Datum im Evangelium Matthäi XXVI, 17: *τῃ δε πρωτῃ των ἀζυμων* van D. Chwolson (Breslau. Schottländer 1893. Sonder — Abdruck aus „Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Jud. 37) is eene repliek op de kritiek van E. Schürer (Theol. Literaturz. 1893. N. 7) van Chwolson's verhandeling „Das letzte Passamahl Christi", waarop ik in Theol. Tijdschr. XXVII (1893) bl. 472 vv. de aandacht gevestigd heb, eenige bezwaren inbrengende tegen de stellingen van den Petersburger hoogleeraar. Deze handhaaft zijne opvatting der plaats, naast zijne vroeger voorgestelde gissing nog eene andere plaatsende, en behandelt Schürer zeer uit de hoogte: wat weet deze van vraagstukken omtrent de halacha? Nu, op dit gebied zal Schürer zich niet gaarne met Chwolson meten; maar dat deze, ondanks al zijne geleerdheid, ook op dit gebied dwalen kan, betoogt met klem van redenen, Dr. L. Grünhut, Director van het Joodsche weeshuis te Jeruzalem, die zeer goed tehuis is in halachische geschriften (Zeitschr. für wissensch. Theol. XXXVII, 542 ff.). Hij houdt het met Schürer en weerspreekt Chwolsons opvatting op schier alle punten. Ook Prof. W. Bacher, die in Jewish Quarterly Review van Juli 1893 Chwolsons gissing op Matth. 26 : 17 toejuicht, heeft bezwaren tegen enkele van diens stellingen omtrent de halacha's en laat zich over andere zeer behoedzaam uit.

Een hoogst onverkwikkelijke lectuur biedt ons *Ein jüdisch-*

deutsches Leben Jesu. Geschichte Jesu von Nazareth, *geboren im Jahre* 3760 *seit Erschaffung der Welt*, van Dr. Erich Bischoff (Leipzig, Wilh. Friedrich. Prijs 2 Mark). Het is eene vertaling, in Joodsch-Duitsch, van het beruchte boek תולדות ישו, een vuil smaadschrift op Jezus, en een voorlooper op een grooter werk, waarin „de Hebreeuwsche teksten met Duitsche vertalingen, uitvoerigen kommentaar en twee verhandelingen" zullen gegeven worden. Verwijzende naar de vriendelijke sage, dat Jezus bij het rottend aas van een hond, waarvan ieder wat leelijks te zeggen had, zou opgemerkt hebben: hoe schoon zijn die tanden! zegt de schrijver dat ook wij in dit leelijke boekje moeten zoeken wat wij er uit leeren kunnen omtrent de zeden van den tijd waarin het ontstaan en gelezen is. Wij leeren er zeker uit, hoe bitter de Joden der Middeleeuwen Jezus en het Christendom haatten en hoe weinig zij wisten zelfs van het Christendom in welks midden zij leefden. Maar aan die kennis hebben wij niet veel. Of het de moeite waard is, een geschrift dat zoozeer van onzinnige bedenksels aan elkaar hangt kritisch uit te geven, is de vraag. Behalve uit Wagenseil's Tela ignea Satanae en Huldreichs uitgave — waarnaar Dr. Bischoff verwijst — was het uit Eisenmenger's Entdecktes Judenthum hun die er kennis van moesten nemen genoeg bekend. Onder de belangrijke trekken van het geschrift rekent de bewerker ook dit dat de wonderen van Jezus als waar gebeurd aangenomen en aan tooverij toegeschreven worden. Maar wat nieuws of bijzonders is daarin? Dat dit reeds in den Apostolischen tijd gebeurde, leert ons Matth. 9 : 33 v., 12 : 22 vv.; en dat het daarna geschiedde het leven van Apollonius van Tyane en menig ander geschrift. Waar men geen verstandige kritiek toepast, is er geen ander middel om de bewijskracht van een overgeleverd wonder te ontzenuwen dan het aan ongeoorloofde tooverij of de hulp van een boozen geest toe te schrijven of de tegenpartij nog grooter wonderen te laten doen. Intusschen — elke bijdrage tot vermeerdering van onze kennis is welkom, en wie weet hoe vele wetenswaardigheden Dr. B. aan 't licht brengt door nauwgezette bestudeering van dit schotschrift!

Heel wat aantrekkelijker is een ander product van den geest

der Joden, ons aangeboden in *Songs of Zion by Hebrew Singers of Mediaeval Times*, translated into English verse by Mrs. Henry Lucas (London. 1894, XV + 76 bll.). Dit is een keurig boekje dat den uitgevers, J. M. Dent and Co., alle eer aandoet: papier, druk, band, vignet, staalgravure tegenover den titel, alles is een lust voor de oogen. En de inhoud doet voor den vorm niet onder. Wij ontvangen hier, na eene beknopte, met warmte geschreven inleiding over de voornaamste dichters van wie verzen zijn opgenomen, vijf en twintig liederen, zeer schoon van vorm en stichtelijk van inhoud: er zijn juweelen onder.

Hierbij zou ik het kunnen laten, indien ik deze aankondiging plaatste in een tijdschrift voor schoone kunst of stichtelijke lectuur; maar voor een theologisch werkende, moest ik mij zelven den eisch stellen, de vertalingen met het oorspronkelijke te vergelijken. Dit was niet gemakkelijk; daar de schrijfster alleen zegt dat de liederen te vinden zijn in de oude gebedenboeken, en ik daarin niet tehuis ben. Evenwel, een drietal zijn door haar met de vertaling geplaatst in Jew. Quart. Rev. Juli 1892, en eenige andere heb ik elders gevonden, meest in M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien; zoo kon ik vergelijken. Een eigenaardigen indruk maakt het Hebreeuwsche lied gelegd naast het Engelsche. De groote armoede van het Hebreeuwsch in partikels en tijden van werkwoorden maakt dat men bij het overzetten er van in eene nieuwe taal altijd veel moet zeggen dat niet met dezelfde scherpte en nauwkeurigheid door den Israëliet is uitgedrukt. Deze negen woorden in vier regels:

מי יתנני עבד אלוה עשני
וירחקני כל דוד והוא יקרבני

„Wie maakt mij een dienaar van God, mijn schepper, en verwijdert mij elke vriend, hij brengt mij nader" — spreken minder licht tot ons gevoel dan O! would that I might be A servant unto Thee, Thou God by all adored! Then, though by friends out-cast, Thy hand would hold me fast, And draw me near to Thee, my King and Lord. Toch ligt in die weinige Hebreeuwsche woorden hetzelfde als in de uitbreiding er van in het Engelsch.

Dat de vertolkster enkele malen onrecht heeft moeten doen

aan het oorspronkelijke om haar rijm en maat, is te begrijpen. Zoo moet ik erkennen dat ik verlegen was met het vierde couplet van het schoone lied VII Weep for thy sins, and pause In wrongful deeds, to implore God's pardoning grace not fret thyself because Of evildoers more, en vergeefs naar den zin van dat „pause in wrongful deeds" zocht, totdat ik vond dat het de vertaling was van תתחרט על פשעים, „heb berouw over misstappen" — wat vrij wat meer zegt. Ook is hetgeen dadelijk op de aangehaalde regels volgt, Cleave to the right, niet hetzelfde als והשפל מאד את גאונך, „verneder ten diepste uw trots." Maar dergelijke vrijheden zijn bij dit soort van werk onvermijdelijk; het eenige dat men den vertaler kwalijk zou moeten nemen is, als hij den zin zoo wijzigde dat hij andere, licht betere, denkbeelden weergaf dan de dichter uitsprak. Welnu, hiervan heb ik niets kunnen vinden. Alleen — bij lied XXIII merkt Mrs. Lucas op, dat haar lied veel korter is dan het oorspronkelijke; maar ditzelfde is althans nog eenmaal het geval. Van het bij de Joden in alle landen zoo geliefde sabbatslied van Salomo Hallevi, „Kom, mijn vriend, de bruid te gemoet, laat ons den sabbat begroeten!" zijn hier (lied VI) de eerste en de laatste regels keurig vertaald, maar het grootste daartusschenin liggend gedeelte, meerendeels uit bijbelteksten bestaande, waarin Israël wordt vermaand de feestkleedij aan te trekken „onder de leiding van den zoon van Isjai den Bethlehemiet" — wat niet zeer dichterlijk klinkt — is weggelaten. Tenzij dat middenstuk, dat ik in het hier te lande gebruikelijk gebedenboek vind, eene kerkelijke uitbreiding van het oorspronkelijke is; wat mij niet waarschijnlijk dunkt. Het behoeft geen betoog, dat men vaak door in te korten een lied veel pittiger en schooner kan maken.

Maar hetzij dit al dan niet meer gebeurd is en de oude liederen dus al dan niet een weinig naar onzen smaak gefatsoeneerd zijn, wat wij hier ontvangen is niet alleen iets schoons, maar geeft ook weer wat in het hart dier groote Joodsche zangers uit de elfde en twaalfde eeuw, Jehuda Hallevi bovenaan, omging. En dit is heel wat verhevens en teeders: ingenomenheid met eigen volk, smart over zijn vernedering, krachtig besef van plicht, diep schuldgevoel, bovenal een machtig geloof in God en een groote eerbied voor zijne Majesteit. H. O.

De firma J. C. B. Mohr te Freiburg i. B. zond ons in de tweede helft van 1894, binnen vier maanden tijds, drie deelen van den door haar uitgegeven Grundriss der Theologischen Wissenschaften; N°. 2 en 3 met het jaarmerk 1895; N°. 1 en 2 als „Erste und zweite Auflage." Waartoe die bijvoeging dient, wordt niet gezegd en heb ik niet begrepen. Is het voor een boek zóó prettig een tweede uitgave te beleven, dat men maar vast de eerste zoo noemt? Of hebben wij te denken aan zekere vrees voor jaloerschheid, waarom b.v. de firma Vandenhoeck en Ruprecht te Göttingen het laatst verschenen tiende deel van den Meyer-kommentaar „5 u. 6 Auflage" noemde, aangezien het zoo lang was geleden, dat de 4e uitgave het licht zag en intusschen vele andere deelen waren herdrukt? Hoe het zij, de methode moge welgevallig zijn in de oogen van schrijver of uitgever, zij is lastig voor het gebruik, althans bij toepassing op werken van wetenschappelijken aard, die dikwerf moeten worden aangehaald en dan liefst zoo nauwkeurig mogelijk.

N°. 1 heet nader bepaald: *Einleitung in das Neue Testament von D. Adolf Jülicher* (S. XIV + 404. — M. 6). De titel is juist, in zoover de inhoud geeft wat men onder die benaming pleegt te verstaan, vooral in Duitschland, en onder afwijzing van een uitbreiding der stof tot enkele of meerdere niet-Nieuwtestamentische geschriften, uitweidingen over vertalingen, bijbeluitgaven, en wat dies meer zij. Voor Jülicher is de „Inleiding tot het N. T." nog een afzonderlijke wetenschap, die zich heeft bezig te houden met de geschiedenis der verschillende boeken des N. Ts., van hun verzameling als kanon, en van hun tekst. Dat deze opvatting verouderd zou zijn en gezegde „Inleiding" zou behooren plaats te maken voor de „Oudchristelijke letterkunde", heeft de Marburger hoogleeraar naar het schijnt nog niet vernomen. Althans, hij spreekt daarvan niet in zijn Prolegomena, gewijd aan de omschrijving van het begrip, de indeeling en de literatuur zijner „Disciplin." Zijn ambtgenoot Krüger te Giessen, schrijver van N°. 3, kan de noodige inlichtingen geven.

Wij ontvangen hier dan nog eens een ouderwetsche Inleiding, wier schrijver zich streng houdt aan den kanon en niets bespreekt wat daarbuiten ligt. Het is een goed geschreven

boek, dat zich aangenaam laat lezen. De stof is behoorlijk geordend en — eenmaal ondersteld, of aangenomen, dat zij een zekere eenheid vormt — op passende wijze verdeeld in drie hoofdgroepen, en elk van deze in een grooter aantal onderafdeelingen, hoofdstukken en paragrafen. Het geheel is veeleer een leesboek dan een handleiding, en houdt het midden, als ik het zoo zeggen mag, tusschen een streng wetenschappelijk en een populair werk. Als leiddraad bij het hooger onderwijs zal het ambtgenooten en studenten aan andere universiteiten kwalijk kunnen dienen. Het is daarvoor niet objectief, niet kort en bondig genoeg. Trouwens, de schrijver zelf verklaart, er niet aan te hebben gedacht, het leerboek van Holtzmann overbodig te willen maken. Hij wenscht veeleer, dat men zijn werk beschouwe als een inleiding op Holtzmann en Weizsäcker, en zal zich gelukkig achten, indien ook niet-theologen hem het oor leenen. Hij nam zich niet voor, nieuwe wegen te banen, of de wetenschap bij deze gelegenheid eenige schreden verder te brengen. Zijn doel was uitsluitend, een geleidelijk overzicht te geven van den stand der zaken, slotsommen en beschouwingen, betreffende „Inleiding" d. i. dan: de geschiedenis der afzonderlijke boeken, den kanon, en den tekst van het N. T.

Hij doet dit, natuurlijk, van het door hem ingenomen standpunt; welk standpunt is, afwisselend, tamelijk behoudend en uitermate vrijzinnig. In het algemeen wil hij blijkbaar doorgaan voor een vertegenwoordiger van de „kritische school", maar zóó dat men deze niet vereenzelvige met die van Baur c. s. en haar veeleer beschouwe als een, naar rechts, verbeterde. Die niet zoo ver gaan zijn jammerlijke achterblijvers, met het oog op wie de vaan van het vrije oordeelkundig onderzoek wordt hoog gehouden. Die daarentegen ietwat verder gaan en de kritiek der Tubingers, onder soms gelijke erkenning van fouten, naar links ontwikkelen, worden minachtend bejegend en gewoonlijk eenvoudig doodgezwegen. Doorloopend en met zekeren eerbied bestreden worden alleen de volbloed Tubingers. Zij hebben, naar het schijnt, de uiterste grens van hetgeen in criticis geoorloofd is, bereikt. Karakteristiek en leerrijk is in dit opzicht een vergelijking tusschen hetgeen Jülicher schrijft óver de herkomst van tien Paulinische brieven

aan de eene en van de Pastoraalbrieven en de Katholieke brieven aan de andere zijde. Niet minder een achtslaan op zijn bespreken van de hoofdbrieven én van de kleinere, aan Paulus toegekend. Die het met eenige aandacht doet, wordt getroffen door den afwisselenden toon, de gansch andere houding, en het uiteenloopende gewicht, aan dezelfde getuigen gehecht, al naarmate hij zich bevindt tegenover een geschrift dat Jülicher voor echt, of tegenover een dat hij voor onecht meent te moeten houden. Bij de kleinere Paulinische brieven worden de bedenkingen van Baur en die zich bij hem aansloten zorgvuldig gewogen, zelfs al betreffen zij een brief, als den eersten aan de Thessalonikers, die „zweifellos" echt heet. Maar de bezwaren, tegen den Paulinischen oorsprong der hoofdbrieven ingebracht, worden kwalijk, en dan nog slechts in enkele groote woorden, aangestipt, doch niet behoorlijk opgesomd, laat staan besproken of weerlegd. Als deze geschriften aan de orde komen, staat Jülicher bij het vraagstuk der echtheid niet opzettelijk stil, en doet hij als ware dienaangaande nog nooit iets wezenlijks gezegd, hoewel hij toch bekend is met de voornaamste daarop betrekking hebbende literatuur. Die handelwijze is onwetenschappelijk.

N°. 2 is *Neutestamentliche Zeitgeschichte von Lic. Theol. Oskar Holtzmann* (S. VIII + 260. — M. 4.50). Een handig boek, waaruit men veel kan leeren; geschikt om te worden doorgelezen en, dank zij vooral een tweetal registers, bij Nieuwtestamentische studiën te worden geraadpleegd.

De schrijver bedoelt allerminst het grootere werk van Schürer overbodig te maken, al is hij zich bewust, diens arbeid hier en daar te hebben verbeterd, gelijk hij dan ook niet nalaat, meermalen den geachten voorganger en leermeester te bestrijden, of de aandacht te vestigen op diens afwijkend, doch ter zijde gesteld oordeel. De buitengewone hoogleeraar te Giessen bewandelt zelfstandig zijn weg, en is blijkbaar goed te huis in het vak waarover hij schrijft, ofschoon de wetenschappelijke bewijsvoering gewoonlijk, met het oog op de beknoptheid van de te geven schets, moest achterwege blijven. Behoudens uitzonderingen, bestaande in een korte verwering of kleine toelichting, deelt hij den lezer de slotsommen van het

achter hem liggend onderzoek en de vroeger, in anderen samenhang verkregen opvattingen mede. Dat andersdenkenden zich daardoor niet weerlegd zullen achten, is natuurlijk. Maar daarvoor werd ook dit boek niet geschreven. Bezwaren tegen bijzonderheden, die zich aan elken deskundigen lezer zullen voordoen, behoeven niemand terug te houden, het geheel met ingenomenheid te begroeten; noch de omstandigheid, dat hier een nieuwste studie, als b.v. die van Charles over het boek Henoch, is voorbijgegaan; noch het feit, dat soms allerbedenkelijkste berekeningen worden voorgedragen, als b.v. die over Jezus' geboorte onder Herodes den Groote, over de kruisiging van Jezus in het jaar 29, en de bekeering van Paulus ongeveer zes maanden later; noch een kritiek, zoo weinig oordeelkundig als b.v. wordt ten beste gegeven over den oorsprong der naar dezen apostel genoemde brieven: alle van Paulus, ook die aan Timotheus en Titus, geschreven vóór het einde van het jaar 58! Zelfs de minst houdbare van dergelijke beweringen — zij zijn niet bovenmate talrijk — doet geen wezenlijke schade aan het werk, beschouwd in zijn geheel en met het oog op zijn bestemming: bevordering van de kennis der „Neutestamentliche Zeitgeschichte."

Dat laatste kan niet worden gezegd van het trekken der grenzen, waarbinnen de schrijver gemeend heeft zich te mogen en te moeten bewegen. Neutestamentliche Zeitgeschichte — hij verzuimt niet te wijzen op de verschillende voorstellingen, in den loop der tijden aan die uitdrukking verbonden — is voor hem „eine zusammenfassende Darbietung des geschichtlichen Stoffes, dessen Kenntnis zu einem sachlich richtigen Verstehen des neuen Testaments notwendig ist"; niet meer en niet minder dan „ein Hülfsmittel der Auslegung."

Uitnemend, zou ik meenen. In ieder geval: de schrijver heeft het recht, aldus zijn taak op te vatten en zich daaraan bij de uitwerking te houden. Goed geplaatst zijn uit dien hoofde: de overzichten en schetsen van Joodsche apocalyptische geschriften, van Philo, van Jezus Sirach, en van anderen, in de op zichzelf wel wat breede, doch belangrijke Inleiding; van der Joden lotgevallen in het staatkundige; van de aardrijkskundige gesteldheid van Palestina in de dagen van Jezus en zijn eerste volgelingen; van het Joodsche volksleven, het

godsdienstige, het zedelijke en het maatschappelijke, de waardeering der Wet, het geloof aan God, goede en booze geesten, en wat verder ter kenschetsing van de Joden wordt behandeld in de drie hoofddeelen van het werk: 1° Der geschichtliche Boden des neutestamentlichen Schrifttums, 2° Gestaltung des jüdischen Volkslebens zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller, 3° Die religiösen Anschauungen der Juden in neutestamentlicher Zeit. Alleenlijk mag men vragen, of hier en daar niet de grens overschreden en meer gegeven wordt dan waarop de lezer kon rekenen? De geschiedenis behoefde niet zoo hoog opgehaald, althans in den vóór Nieuwtestamentischen tijd niet zoo betrekkelijk breed geschetst te worden. Munten, maten en gewichten zouden geen reden hebben gehad om zich te beklagen, indien zij, evenals de flora en fauna van het Joodsche land, met stilzwijgen waren voorbijgegaan. Er zou door besnoeiing en inkorting der stof, voor zoover zij het leven en de lotgevallen der Joden in Palestina betreft, heel wat plaatsruimte kunnen gewonnen zijn, waarvan de schrijver gebruik had mogen maken ter aanvulling van hetgeen nu in zijn werk ontbreekt en wat daarin toch, naar het gemaakt bestek, had moeten voorkomen. Ik bedoel: een behoorlijk overzicht van het leven en werken in de beschaafde wereld, met name de Grieksch Romeinsche, buiten Palestina. Dienaangaande wordt wel het een en ander gezegd, door veel te weinig en gewoonlijk slechts in het voorbijgaan, aanstippenderwijze. B.v. drie regels over de Grieksche mysteriën, bl. 232.

Die „den geschiedkundigen bodem der Nieuwtestamentische geschriften" wil doen kennen, moet reeds wat de Joden betreft verder zien dan het jaar 70, waarbij Holtzmann zijn geschiedkundig overzicht afbreekt, en minstens evengoed denken aan het overige Syrië, Klein-Azië, Griekenland en Rome der eerste anderhalve eeuw van onze jaartelling. In het Alexandrië dier dagen mag hij geen vreemdeling zijn. Het leven der volken, in wier midden hoogstwaarschijnlijk de meeste, zoo niet alle N. T.ische geschriften zijn ontstaan, moet voor hem open liggen; het staatkundig, het maatschappelijk en bovenal het godsdienstig zedelijk leven dier volken. Daaromtrent verneemt de lezer dezer Neutestamentliche Zeitgeschichte nagenoeg niets. Reeds haar indeeling, boven genoemd, moest het doen vreezen.

Wat hier en daar wordt ingelascht, over de Romeinsche provinciën in het N. T., S. 96—106, over Italië en Rome in het N. T., S. 107—110, over de verhoudingen van de Joden tot de heidenen, S. 180—185, benevens een paar dozijn verspreide opmerkingen betreffende zeden en gewoonten, ervaringen en lotgevallen van niet-Joden, brengt geen genezing aan. De wond blijft gapen. Er is een pijnlijke leemte in dit boek. Wij leeren daaruit kennen het Palestijnsche Jodendom van vóór het jaar 70, maar niet de landen en volken, in wier midden de meeste, zoo niet alle boeken van het N. T. zijn ontstaan. Het is alsof deze inderdaad het licht hebben gezien binnen de grenzen van den Joodschen staat, dien Titus verwoestte, en onder den uitsluitenden invloed van zijn geloovige bewoners op de Christenschrijvers. Dat dezen, zoo niet allen, dan toch voor een goed deel, den doop der Grieksch Romeinsche beschaving hebben ondergaan, en in merkbare aanraking zijn gekomen met gnostisch wijsgeerige en andere niet oorspronkelijk Joodsche geestesstroomingen, met zoogenaamd vreemde of heidensche zeden en gewoonten, weshalve dat alles hier, voor 't minst in breede trekken, beschreven en toegelicht had moeten worden, — daaraan heeft Holtzmann niet gedacht. Heeft een verouderde, trouwens door hemzelf, althans in beginsel, overwonnen beschouwing van het N. T. hem op een dwaalspoor geleid? Hoe goed zou het dan ook uit dien hoofde voor hem zijn geweest, indien hij maar kort en goed de geheele Neutestamentliche Zeitgeschichte had prijs gegeven en doen wijken voor de nog niet geschreven, maar broodnoodige Altchristliche Zeitgeschichte. Ik bedoel een boek waarin, met het oog op de te lezen en te verklaren Oudchristelijke letterkunde in haar geheel, de Nieuwtestamentische en andere Christelijke geschriften uit den tijd vóór Irenaeus, het staatkundig, maatschappelijk en verstandelijk, bovenal het godsdienstig zedelijk leven werd geschetst van de volken, in wier omgeving die letterkunde, ten deele vermoedelijk, ten deele zeker, is ontstaan. Het spreekt van zelf dat de stof voor dit boek — bestemd om licht te verspreiden over de bedoelde letterkunde — niet, ook niet voor een deel, aan die letterkunde mag worden ontleend. Ik wijs hierop alleen, omdat Holtzmann zich ook in dit opzicht heeft misdragen, door schier tallooze malen het N. T. te laten getuigen

voor het bestaan van zeden en gewoonten, denkbeelden en opvattingen, waarvan het vermoedelijk of zeker voorkomen in het N. T. juist door de te geven Zeitgeschichte zou worden toegelicht en verklaard. Herhaalde malen zijn bladzijden na bladzijden niet anders dan een uiteenzetting van wat het N. T. leert, naar de opvatting des heeren Holtzmann van den soms allerminst recht duidelijken inhoud. Zoo wordt het beoogde „hulpmiddel" der exegese de aanleiding tot haar bederf en, in stede van haar kracht, de bron harer zwakheid.

De derde van het bovenbedoelde drietal schetsen is: *Geschichte der altchristlichen Litteratur in der ersten drei Jahrhunderten, von D. Gustav Krüger* (S. XXII + 254. — M. 4.80). De schrijver geeft hier, voor de eerste maal in openbare geschrifte, uitvoering aan een paar denkbeelden, ontwikkeld en aanbevolen, wat het eerste betreft, in tijdschriftartikelen door Friedrich Nitzsch, 1865, en door Frans Overbeck, 1882, wat het andere aangaat bij dezelfde gelegenheid door laatstgenoemde. En, had Krüger er kunnen bijvoegen: ondersteld in de Wet op het hooger onderwijs in Nederland van 1876, en dien overeenkomstig reeds sinds jaar en dag in toepassing gebracht aan de Nederlandsche universiteiten. Men zie haar Series lectionum en, zoo men eenige toelichting begeert, mijn Rede te Leiden gehouden den 23en Sept. 1885: *De leerstoel der Oud-christelijke letterkunde* (Groningen, J. B. Wolters).

Die twee denkbeelden zijn: de „patristiek" moet worden behandeld uit een zuiver letterkundig, niet uit een kerkelijk, godsdienstig of theologisch oogpunt; èn: de geschriften van het N. T. behooren te huis in denzelfden kring. Dienovereenkomstig kennen wij aan onze Nederlandsche universiteiten het oude leervak „Inleiding tot het N. T." niet meer, dan bij overlevering. Hoeveel wij ons ook bezighouden met dezelfde hoogstbelangrijke, onder dien naam samengevatte onderwerpen, zij worden nu geacht te behooren tot de aan onze zorgen toevertrouwde „Oudchristelijke letterkunde."

Met het oog op haar biedt Krüger ons, hoogleeraren en studenten, een handleiding aan, waarvoor wij, om meer dan één reden, dankbaar mogen zijn. Naar volledigheid kon en mocht niet worden gestreefd. Wij Hollanders zouden gaarne

wat meer verwijzingen hebben gezien naar studiën, waaronder ook vertalingen, van landgenooten. Met het oog op onze behoeften zouden de boeken des N. T. minder stiefmoederlijk moeten besproken zijn, en had de grens bij het einde der tweede, in plaats van bij dat der derde eeuw kunnen getrokken worden. Een en ander hangt samen met de behandeling van het N. T. in een afzonderlijke afdeeling van den Grundriss, door Jülicher, en met de ruimere opvatting die men in Duitschland pleegt te hechten aan het begrip „Oudchristelijke letterkunde.”

Intusschen heeft Krüger de geschriften van het N. T. geplaatst in het kader, waar zij, uit een letterkundig oogpunt beschouwd, te huis behooren, en geeft hij omtrent de daarmede samenhangende en uit omstreeks denzelfden, of ietwat jongeren tijd afkomstige geschriften van Christelijken huize mededeelingen en opmerkingen, die bij de studie dezer eigenaardige en hoogst belangrijke „letterkunde” uitnemende diensten kunnen bewijzen. Algemeene inleidingen gaan vooraf aan de verschillende groepen, en bij elk werk wordt de aandacht gevestigd op de voornaamste uitgaven, literatuur, inhoud en beteekenis, vermoedelijken ouderdom en lotgevallen. Een en ander, gelijk men het, in hoofdzaak, in een handleiding door een derde geschreven, niet anders wenschen, noch beter verwachten kan. Het geheel is ordelijk en beknopt; alles even doorzichtig en helder; gemakkelijk te overzien en ook wat de bijzonderheden aangaat te raadplegen, dank zij, niet alleen een breede inhoudsopgave en achteraan geplaatste tijdrekenkundige tabel, maar ook een paar goede registers.

Die lof sluit natuurlijk niet uit, dat men bedenkingen kan hebben, zoowel tegen de indeeling der stof, als tegen bijzonderheden. Krüger gaat zijn weg, zelfstandig, doch in nauwe aansluiting, voor de kritiek van het N. T. bij Jülicher, voor de overige hier besproken deelen der Oudchristelijke letterkudde, bij Harnack en bij Zahn. Zoo draagt hij natuurlijk meermalen een oordeelkundig gevoelen voor, dat anderen niet zal en ook niet kan behagen. Een gewoon verschijnsel in elke eenigszins uitgewerkte handleiding. Onjuist schijnt mij b.v. zijn meening over het oudste Evangelie, als zou dit hebben bestaan uit een bijzonder ouden, in het Arameesch gestelden

bundel logia, verzameld door „Mattheus”, waarvan onze Marcus een Grieksche bewerking gaf, terwijl daarop onze eerste Evangelist dien Marcus opnam in zijn bewerking van de logia. Onjuist zijn kritiek op de Paulinische brieven, die tien van de dertien voor „echt” doet houden. Onjuist zijn oordeel over Barnabas' werk als vermoedelijk ontstaan onder Nerva (of Vespasianus). Verouderd de voorstelling als zouden de Ignatiaansche brieven, bij ondersteld onechtheid, hun verklaring moeten vinden in het zoeken naar oude getuigen voor een betrekkelijk nieuw episcopaat. Niet gerechtvaardigd hier geen rekening te houden met hetgeen over dit onderwerp werd geschreven door Jean Réville in zijn, en door J. van Loon in ons tijdschrift. Buitensporig den Herder van Hermas te willen plaatsen op de grens der eerste en tweede eeuw. Gebrekkig de opvatting van wat Epiphanius leert over het Evangelie van zekere Ebionieten. Te haastig opgemaakt, aan de hand van enkelen, *het* oordeel over Petrus' Evangelie; enz. enz.

Wat de indeeling der stof betreft, is de uitwerking niet geheel in overeenstemming met de voorop geplaatste beginselen. Evangeliën van Gnostischen oorsprong moesten, om zoo te zeggen, in één adem met de Nieuwtestamentische en hun „Ausläufer” behandeld zijn; verloren en nog slechts fragmentarisch bekende of in jongere bewerkingen opgeloste, doch stellig zeer oude Handelingen van Paulus, Petrus, Johannes of Thomas onmiddellijk na die van Lucas. Het is een overblijfsel van den ouden zuurdeesem, te onderscheiden tusschen „urchristliche” en „gnostische” literatuur, gelijk het hier geschiedt, zóó dat b.v. de Prediking van Petrus en de Didachê, ja zelfs de tweede brief van Clemens aan de Korinthiërs, erkend als betrekkelijk jonge homilie, nog in de eerste reeks ter sprake komen, en b.v. Marcion's Evangelie, zoo goed als alle niet-Nieuwtestamentische Handelingen — nu aangeduid als „Romanlitteratur” — pas in de tweede. Dezelfde nawerking van het oude, naar het scheen overwonnen standpunt, is oorzaak dat in de eerste helft van de derde afdeeling, als „kerkelijke” literatuur, geschriften worden besproken, die evengoed als de onder I: 4 vermelde „Lehrschriften”, tot de „urchristliche Litteratur” gerekend en stellig vóór jongere werken van Gnostischen oorsprong besproken mochten zijn. Eerst met de tweede helft van de

derde afdeeling komt, vergeleken met die der daaraan voorafgaande jaren, de „urchristliche" medegerekend, een inderdaad nieuwe groep aan de orde. Het is de letterkunde der derde eeuw, die wij om meer dan één reden, ook door Krüger gebillijkt, mogen onderscheiden van de oudere, in engeren zin „Oudchristelijke." En zij staat nu in een onderafdeeling van een hoofddeel, welks eerste helft eigenlijk nog behoort bij de twee voorafgaande hoofddeelen.

Krüger wil geven een „geschiedenis" van de Oudchristelijke letterkunde. Maar daartoe komt het niet. Hij denkt er zelfs niet aan, te laten zien hoe en onder welke omstandigheden de eene soort literatuur opkwam, zich ontwikkelde, bloeide en in verval geraakte, om plaats te maken voor een andere, en hoe deze misschien reeds lang naast haar begonnen was het hoofd op te steken en zich uit te breiden. Uitermate zwak zijn de verstrooide pogingen om voor het minst iets op te merken van het licht, door den tijd, waarin zij werden geboren, geworpen op het ontstaan en den groei der hier in het oog gevatte werken. Nagenoeg nooit wordt met het oog op eenigen schrijver beproefd, hem te plaatsen in het volle licht van zijn tijd. Voor Krüger zijn nog bijkans altoos, naamloos of pseudepigraphisch uitgekomen „brieven", boeken en verhandelingen, vervalschingen, schaaamteloos bedrog. Hoe kan er dan sprake zijn van een geschiedenis der letterkunde, waartoe die geschriften — er helpt nu eenmaal niets aan — toch behooren.

Voor een deel is hier het standpunt van den schrijver, zijn niet volkomen vrij zich gevoelen tegenover elke, zoo kerkelijke als wetenschappelijke overlevering, de oorzaak dat de toegezegde geschiedenis in de pen bleef en een welgeslaagde handleiding, die niet meer wil zijn dan een behoorlijk geordend overzicht van de Oudchristelijke letterkunde, ons werd geschonken. Maar de oorzaak moet ook worden gezocht in den stand der betrokken vraagstukken, waarvan de oplossing vaster moet staan dan voor het oogenblik het geval is, eer men, althans op eenigszins bevredigende wijze voor derden, in den vorm eener handleiding, de geschiedenis dier letterkunde zal kunnen schrijven. Aan dat onwillekeurig, ja zijns ondanks, hinken op twee gedachten: overzicht en geschiedenis, zal het

ook wel zijn te wijten, dat er geen eenheid is in de groepeering der stof. Zij geschiedt aanvankelijk uitsluitend naar den aard der geschriften: brieven, openbaringen, geschiedboeken (Evangeliën en Handelingen), leerstellige werken. Daarna, te beginnen bij de letterkunde van Gnostischen oorsprong, komen achtereenvolgens de verschillende schrijvers ter sprake, met hun uiteenloopende werken, brieven enz., behoudens een enkele groep, romanliteratuur, legenden, of martelaarsboeken.

Krüger's toon is doorloopend hoogst fatsoenlijk, ook bij het afwijzen of bestrijden — dat laatste uit den aard der zaak steeds beknopt en gewoonlijk onvolledig — van afwijkende meeningen. Geen ruw of onvriendelijk woord vloeit uit zijn pen, behalve waar hij staat tegenover hen, die durven twijfelen aan de echtheid der hoofdbrieven. Van deze onverlaten heet het: „Zwar kann nur eine Kritik, die ihr Vergnügen darin findet, das Bischen Licht, das uns bei Erforschung urchristlicher Probleme überhaupt vergönnt ist, durch unsolide Phantastereien völlig zu verbauen, alle oder fast all diese Briefe als Fälschungen verwerfen und damit den grossen Apostel selbst aus der Geschichte verweisen, dessen Persönlichkeit kleinen Geistern unbegreiflich ist", S. 10.

Uitermate beleefd en bescheiden.

Onkunde, of machtelooze woede? zou men geneigd zijn te vragen. In ieder geval: beneden de waardigheid van een wetenschappelijk man.

Niets van dien aard ontsiert een betrekkelijk klein, doch belangrijk geschrift *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium. Von M. Friedländer* (Wien, Alfred Hölder, 1894. S. 172. M. 2.80). Trouwens, de schrijver schijnt niet te weten, dat er menschen zijn, die alle Paulinische brieven voor pseudegigrapha houden, en in verband daarmede over Paulus andere denkbeelden koesteren dan de gewone, hoe uiteenloopend deze ook op zichzelf mogen wezen. En het is juist om die reden, dat ik zijn werk dubbel belangrijk acht. Want al laat hij ten slotte den lezer, mij althans, onbevredigd, juist omdat hij zich afgezien van bedenkingen, die de hoofdzaak niet raken, niet heeft kunnen losmaken van het dogma der echtheid van de hoofdbrieven

en den daarmede samenhangenden waan, dat men zich een Paulus, als schrijver dier brieven, d. w. z. van de daarin voorkomende denkbeelden, kan voorstellen schier onmiddellijk, immers hoogstens een drietal jaren, na den kruisdood van Jezus, hij draagt toch vrij wat koren op den molen van wie in dit opzicht zijn tegenstanders mogen heeten. Geen hunner late zijn geschrift ongelezen.

Het geheel bestaat uit een vijftal studiën, wier gemeenschappelijke strekking is: aan te toonen, hoe innig het verband is tusschen het Christendom en het Alexandrijnsche Jodendom. Daaruit ontsproot, naar F.'s betoog in N. 1 „Die göttliche Mittelkraft", de goddelijke Kracht en Wijsheid, waarmede Paulus den Christus vereenzelvigde, en die voor zoovelen na hem, met loslating van den „Messias", de grondslag hunner Christologie is geworden. In N. 2 „Pharisäer und Am-haarez", teekent hij de Farizeërs in hun schijnvroom en zich hooghartig verheffen boven het volk, inzonderheid van het platteland, gelijk wel niet allen, maar toch zeer velen waren tot op den ondergang van den Joodschen staat in het jaar 70. In N. 3, „Der Therapeutismus", breekt Friedländer een lans voor de oude Therapeuten, die men niet tot betrekkelijk jonge Christelijke monniken had mogen maken, omdat zij werkelijk zijn: sterk propaganda drijvende Joodsche asceten, Esseërs die geen aanraking hadden met het Farizeïsme, en die afkomstig waren uit Alexandrië. Met de Esseërs zelf, vernemen wij in N. 4, is men na Baur c. s. op een dwaalspoor geraakt. Zij zijn niet voortgekomen uit de Farizeërs, die hen veeleer als ketters veroordeelden, maar uit het vrije Jodendom, dat in Alexandrië zijn zetel had gevestigd en van daar uit zich alom verbreidde. Alexandrië en Jeruzalem, heet het in N. 5, behooren bij elkaar en staan de een tegenover den ander, niet vriendschappelijk, maar naijverig; Jeruzalem in het vol besef harer oude waardigheid, en Alexandrië de vleugelen breed uitslaande en de wereld veroverende vòor het van haar uitgegane nieuwe, Hellenistische Jodendom. Zij is de geestelijke moeder van het Christendom.

Doorloopend laat de schrijver zijn lezers zien en gevoelen hoe ontzaglijk groot de hervorming is geweest, die het Jodendom in Alexandrië heeft ondergaan, en hoezeer het daar-

door, innig verbonden met den Griekschen geest, van zelf den weg gebaand heeft voor Jezus en diens volgelingen, of wil men: voor het Christendom om optetreden als nieuwe wereldgodsdienst.

Wij blijven, naar wij meenen, in den kring van dit hoogst belangrijk onderzoek naar het ontstaan onzer godsdienst, als wij, na Friedländer's boek, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Von Lic. Gustav Anrich* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1894. — S. VIII + 237. M. 5.60) ter hand nemen. Hier zullen wij hooren, in een enkel tastbaar voorbeeld, welk aandeel de Grieksch Romeinsche geest heeft gehad op de wording, de vorming en de ontwikkeling van het Christendom.

De weg, dien onze gids, privaatdocent te Straatsburg, daartoe voor ons inslaat, schijnt uitstekend gekozen. Eerst zal hij ons een overzicht geven van het karakter, de ontwikkeling en de godsdienstige beteekenis der hier in het oog te vatten oude mysteriën, om daarna aan te toonen in welke verhouding zij staan tot de „geestelijke beschaving der Christelijke eeuwen." Zoo splitst zich zijn werk van zelf in twee deelen, waaraan hij een beknopte inleiding, ter kenschetsing zijner voorgangers, laat voorafgaan.

Het eerste deel, S. 6—73, geeft inderdaad wat wij dáár mochten verwachten: een zoo volledig mogelijk overzicht van de verschillende hier bedoelde mysteriën, hun aard, en hun beteekenis voor de Grieksch Romeinsche wereld, waarin zij werden aangetroffen. Achtereenvolgens staan wij stil bij de oude Grieksche mysteriën; den daaraan verbonden dienst; de mysteriën ten tijde der keizers; en hun beteekenis voor de wijsbegeerte dier dagen. Hoe men ook oordeele over den verderen inhoud van het boek, dit overzicht is leerrijk in hooge mate, een uitnemende grondslag voor ieder, die zich wenscht te verdiepen in de vraag naar den samenhang der oude mysteriën met het wordende Christendom. Wat, naar het oordeel van dezen of genen, aan de volledigheid mocht ontbreken, komt niet voor rekening van den schrijver, maar van de gebrekkige gesteldheid der te raadplegen bescheiden. Anrich heeft gedaan wat hij kon. Bovendien verwijst hij doorloopend naar

zijn zegslieden en bronnen, gewoonlijk onder aanhaling van de gebruikte teksten, zoodat ieder die lust heeft, hem kan narekenen en, zoo mogelijk, aanvullen wat hij onopgemerkt mocht hebben gelaten.

Die lof, van echt wetenschappelijk werk te hebben geleverd, waarbij met de grootste omzichtigheid de vaststelling van het niet streng bewijsbare wordt vermeden, mag zonder eenige terughouding worden herhaald met het oog op Anrich's tweede deel, S. 74—237. Leerrijk zijn ook deze bladzijden, ongetwijfeld, in hooge mate; een kostelijke bijdrage tot de geschiedenis der Christelijke leerstukken en van den Christelijken eeredienst, inzonderheid van doop en avondmaal, van af het laatst der tweede tot in de derde en vierde eeuw. Maar zij geven niet wat de titel van het werk, in verband met de hangende vragen naar het ontstaan, de wording van het Christendom, deed verwachten; geen onderzoek naar den invloed van het „antike Mysterienwesen" op de vorming en ontwikkeling van het oudste Christendom. Bij de desbetreffende vragen staat Anrich niet stil. Hij denkt er eigenlijk niet aan, ze te behandelen. De in 1893 bekend geworden poging van Percy Gardner om het avondmaal te verklaren uit de Eleusinische mysteriën wordt „als curiosum", en het vermoeden van O. Pfleiderer, dat er verband zou zijn tusschen diezelfde mysteriën en de Paulinische beschouwing van den doop, insgelijks slechts met een enkel woord aangestipt, in een noot, S. 111. Wel is volgens Anrich, het proces der Helleniseering van het Christendom begonnen, op den eigen stond toen het zijn intrede deed in de Grieksch Romeinsche wereld, S. 74, maar dit zeggende, denkt hij aan het Christendom, gelijk wij het kennen uit ons N. T., met inbegrip van de Paulinische en Johanneïsche vormen. Dit Christendom acht hij, zonder nader onderzoek, „aus dem Judentum hervorgegangen", S. 130. Anders uitgedrukt: „Die paulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums sind in ihrer Hauptsache nur als originale Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflusst", S. 110.

Vandaar dat Anrich geen ernst maakt met de vraag naar mogelijk Grieksche, met het „antike Mysterienwesen" samen-

hangende elementen bij „Paulus", „Johannes", en andere Nieuwtestamentische schrijvers. Vandaar dat hij zijn tweede deel begint met een beschouwing van de Gnostieken en wat zij, bewust of onbewust, uit de besproken mysteriën hebben overgenomen. Vandaar dat hij voortgaat te spreken over hetgeen hij aantreft bij Justinus, Irenaeus, Clemens Alexandrinus en andere, later levende schrijvers. Maar vandaar dan ook, dat hij wel veel belangrijks onder onze aandacht brengt, ter vermeerdering onzer kennis van den invloed, dien het Christendom in de laatste helft der tweede, in de derde en in de vierde eeuw, heeft ondergaan van de zijde der oude mysteriën en de daaraan verbonden leeringen, zeden en gebruiken, doch nagenoeg niets ter verheldering van onzen blik op een ondersteld en samenhang tusschen een en ander in de dagen van „Paulus", van „Johannes", in één woord: toen het N. T. werd geschreven.

De *Zeitschrift der Wiss. Theol.* bracht in 1894 menig artikel, dat te dezer plaatse vermelding verdient. Om daarvan slechts het voornaamste aan te stippen: Hilgenfeld toetste „Brandt's evangelische Geschichte", S. 1—34. Hij erkende in bijzonderheden de verdiensten van het werk, doch verzette zich doorloopend tegen des schrijvers ijveren voor het „Marcus-Dogma", terwijl hij de volgehouden onzekerheid, of Jezus zich wel in, niet Joodschen, maar zuiver godsdienstigen zin, voor den Messias heeft gehouden, allerbedenkelijkst achtte.

H. Lietz legde nadruk op het „gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostel-Geschichten und -Legenden", S. 34—57, in aansluiting bij Lipsius, en met de bedoeling om nog eens de aandacht te vestigen op diens voortreffelijk werk over de genoemde apokriefen.

A. Klöpper sprak „Ueber den Sinn und die ursprüngliche Form der ersten Seligpreisung der Bergpredigt bei Mattheüs", S. 175—191. Hij zocht duidelijk te maken, dat de toevoeging *τῷ πνεύματι* komt voor rekening van den eersten Evangelist, die aldus een mogelijk misverstand wilde voorkomen, aangezien Jezus had zalig gesproken de armen, niet in engeren, maar in ruimeren zin, als de maatschappelijk en zedelijk ongelukkigen, voor wie de Messias redding zou aanbrengen.

Joh. Dräseke vestigde S. 192—206 met groote ingenomenheid de aandacht op het tekstkritisch onderzoek van Fr. Blass, geplaatst in Studien und Kritiken 1894 : 86—119, volgens wien wij den tekst van de Handelingen der apostelen zouden hebben in een dubbelen vorm, een langeren en een korteren, den eersten 't best bewaard in codex D. Beide vormen zouden afkomstig zijn van den oorspronkelijken schrijver, die een net exemplaar van zijn werk aan Theophilus zond, en er voor zichzelf een klaarmaakte met afkortingen. Daargelaten de juistheid van laatstgenoemde gissing en van het daarmede samenhangende vermoeden, dat Lucas te arm was om zijn kladwerk door een slaaf in het net te laten schrijven, ligt in de studie van den philoloog Blass wat inderdaad ernstige overweging verdient, en wellicht van verreikende gevolgen is voor meer dan één tekstkritisch onderzoek. De onderstelling dat een werk, reeds aanstonds bij zijn verschijning, gemakkelijk in meer dan één vorm kon worden verbreid, hier met verrassende proeven gestaafd, moge al niet geheel nieuw zijn in de geschiedenis der kritiek, zij bewees tot heden minder diensten dan wij, niet onwaarschijnlijk, in de naaste toekomst van haar mogen verwachten.

G. Krüger brak een lans voor „Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet", S. 206—223, waartoe hij het recht ontleende aan een vergelijking met de voor enkele jaren teruggevonden Pleitrede van Aristides. Met het oog op dit stuk zouden voor het minst de bezwaren vervallen, waarom men den schrijver aan Diognetus niet zou mogen zoeken in de dagen van Hadrianus.

Tegenover L. Lemme, die het Muratorium wilde plaatsen in de tweede helft der vijfde eeuw, betoogde Hans Achelis, S. 223—232, op grond van een door hem ingesteld bibliografisch onderzoek, dat althans één der aangevoerde bewijsmiddelen niet kan worden toegelaten.

Zonder te vragen naar de verhouding van ons tweede Evangelie tot de beide andere Synoptici; veeleer Marcus beschouwende geheel op zichzelf, mocht het ook zijn tot schade van den roem der, onverschillig welke, Marcushypothese, stelde M. Schulze een onderzoek in naar het „Plan des Marcusevangeliums in seiner Bedeutung für das Verständnis der Christo-

logie desselben", S. 332—373. Dat plan bleek hem geen ander te zijn dan Jezus te doen kennen als Messias en als Zoon van God, dat woord niet genomen in theokratischen of in ethischen, maar in eigenlijken zin. Jezus is voor Marcus wel nog een mensch, die menschelijke behoeften heeft, die bidt en zich niet vereenzelvigt met God, maar wiens natuur toch ook bovenmenschelijk is. Bij den doop is het bovenzinnelijk-zinnelijke, een goddelijke substantie, een kracht in hem gevaren, die hem bij het sterven onder het uiten van luid klinkende woorden heeft verlaten. — Ik neem de vrijheid hierbij te voegen: vgl. Petrus' Ev. vs. 19 en van dit tijdschr. 1893: 415—8.

„Zur Erläuterung von Gal. II, 14—21" deed A. Klöpper, S. 373—395, een poging om deze woorden in hun onderlingen samenhang te doen verstaan als één betoog of rede van Paulus ter weerlegging van Petrus. C. Clemen beproefde de oude strijdvraag naar „Die Adressaten des Galaterbriefs", S. 396—423, tot een beslissing te brengen, door aan te toonen, dat Paulus nooit in eigenlijk Galatië is geweest, en slechts heeft kunnen denken aan de door hem, met Barnabas, op zijn eerste zendingsreis gestichte „gemeenten" van Antiochië in Pisidië, Iconium, Derbe en Lystre, steden die destijds behoorden tot de Romeinsche provincie Galatië. De heeren meenen het goed en hun werk is waard te worden geraadpleegd bij de studie van den brief aan de Galatiërs. Doch met veler onverdeelde instemming zou ik hen niet durven vleien, allerminst van hen die niet, gelijk zij, uitgaan van de stilzwijgend aanvaarde onderstelling, dat aan den zuiver Paulinischen oorsprong van den brief niet mag worden getwijfeld, noch — maar dat geldt alleen Clemen — aan de noodzakelijke overeenstemming tusschen den brief en het in Hand. verwerkte reisbericht. Dezen kunnen intusschen dankbaar zijn voor den steun, hun onbedoeld geschonken, o. a. in de duidelijke verklaring van Klöpper, dat Petrus Gal. 2 : 16 wordt geteekend als ware hij van huis uit een Paulinisch Christen geweest: en in de niet minder heldere, ofschoon niet beoogde, uiteenzetting van Clemen, dat Paulus, aangenomen dat hij den brief heeft gechreven, destijds geheel in de war was, blijkens zijn spreken tot „Galatiërs" die geen Galatiërs waren, en zijn „vergeten"(!) dat Barnabas mede de vier aangesproken gemeenten had gesticht.

Niet tevreden met den in Duitschland, gelijk trouwens ook „onder ons heerschenden” tekst van Tischendorf, beproeft B. Weiss, sedert eenigen tijd, ons een beteren vorm van het N. T. graece te bezorgen. De Openbaring, de Katholieke brieven en de Handelingen kwamen achtereenvolgens aan de orde. Doch het werk viel niet in den smaak van P. Corssen, Göttinger gel. Anz. 1893 N. 15, allerminst de daarin doorstralende minachting van minuskels, en van conjecturaal kritiek; de gehuldigde bevoorrechting van een klein aantal, met ter zijde zetting van alle andere getuigen; de gevolgde methode van indeeling der in het verhoor genomenen; en enkele andere overwegingen die zouden hebben geleid tot de slotsom, dat Weiss ons niet veel verder heeft gebracht. In nieuwe „Textkritische Studien”, S. 424—451, verdedigde de aangevallen hoogleeraar zijn werk en de daaraan ten grondslag liggende beginselen, onder herhaalde beschuldiging van veel misverstand aan de zijde van zijn bestrijder.

De studiën van zijn ambtgenoot H. H. Wendt over de leer van Jezus, en die van Paulus daarmede vergeleken, noopten den redacteur van het tijdschrift, de gangbare meeningen van de „historisch-kritische school” over de genoemde onderwerpen, tegenover de Ritschleaansche van Wendt, nog eens ter sprake te brengen en te handhaven. Onder den titel „Jesus und Paulus”, S. 481—541, stond hij achtereenvolgens stil bij de beschouwingen van Wendt, de leer van Jezus, en die van Paulus in haar hoofdtrekken. Wendt, zoo vernemen wij o. a., ging uit van den meer kleurloozen Marcus; de historisch-kritische school daarentegen van den Joodsch-christelijken Mattheus. De eerste moest daardoor wel komen tot afwijkende, ofschoon allerminst rechtzinnige, opvattingen van de leer van Jezus over God, het rijk Gods, den zoon Gods, en de verhouding van Paulus tot Jezus. De apostel kwam nu in het licht van een achterblijver, die de leer van Jezus troebel had gemaakt. In waarheid heeft hij die leer verder ontwikkeld, door de grenzen van het Jodendom te overschrijden. Jezus had zich steeds daarbinnen blijven bewegen, bij al wat hij leerde over God, ’s menschen verhouding tot de Mozaïsche wet, het godsrijk, en zichzelf als den Messias. Verrassend en benijdenswaardig — zoo zij niet uit een wetenschappelijk oogpunt te

veroordeelen ware — is de verzekerdheid, waarmede Hilgenfeld, evengoed als Wendt, doorloopend spreekt over de woorden van Jezus, als waren hem die in een volkomen betrouwbaren vorm overgeleverd; en over de denkbeelden van „Paulus", als viel er niet te twijfelen aan de juistheid der keuze van teksten, die met ter zijdestelling van andere, op den voorgrond worden geschoven. Zullen overigens debatten, als de hier gevoerde, werkelijk vruchtbaar zijn, dan moesten de heeren het eerst eens zien te worden over de bronnen hunner kennis van Jezus' woorden en Paulus' denkbeelden. Nu treffen hun pleidooien maar al te vaak elkander niet. Die buiten het geschil staan, kunnen allicht van beide partijen leeren, doch niet wat zij bovenal zouden willen weten, zoolang niet doorloopend en scherp wordt onderscheiden tusschen hetgeen Jezus werkelijk heeft geleerd en hetgeen Evangelisten zeggen dat hij heeft geleerd. Die onderscheiding vinden wij zoo min bij Hilgenfeld als bij Wendt.

Met de jongste verhandeling van Wendt over „Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu", werd de 4e jaargang van de *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1894, geopend, S. 1—78. Ik stip daaruit nu nog slechts dit aan, dat W. hier zoekt duidelijk te maken: Jezus en Paulus waren het in de hoofdzaak eens. Paulus heeft van Jezus overgenomen het godsdienstig ideaal, door Jezus verkondigd als de vervulling der vrome verwachtingen en beloften zijns volks, het ideaal der innigste gemeenschap van den mensch als kind met God, zijn vader. Beiden hadden dezelfde voorstellingen aangaande de wijze, waarop God het heil doet kennen, en den mensch in den bedoelden idealen toestand brengt; dezelfde voorstellingen aangaande de verwezenlijking van dien idealen toestand: aanvankelijk op aarde, daarna volkomen in den hemel. Beiden hielden zich gelijkelijk verzekerd, dat in Jezus als den Zoon Gods in buitengewonen zin dit ideaal werkelijkheid was geworden. Daarentegen hadden zij vele dingen niet met elkander gemeen. Het voornaamste daarvan bestaat hierin, dat Paulus — een gevolg van zijn voormalig Farizeïsme — voor de verwezenlijking van gezegden idealen godsdienstigen toestand verklaringen en hulpmiddelen, Erklärungen und Ver

mittlungen, aan de hand doet, die Jezus niet in zoo sterke mate gezocht en ten beste gegeven heeft. Paulus verdiept zich in godgeleerde bespiegelingen, hij zoekt naar eenheid, en legt den grondslag voor een leerstellige uiteenzetting der Christelijke waarheid. Bij Jezus vinden wij noch het een, noch het ander. Hij sprak naar de omstandigheden van het oogenblik, zonder orde, in de taal van het volk, veelal in gelijkenissen, eenvoudig, kort en bondig, wat hem gepast voorkwam ter bevordering van praktische vroomheid.

Een tweede artikel, waarop hier de aandacht mag worden gevestigd is van W. Baldensperger. Het geeft een leerrijk en waardeerend overzicht van „Die neueren kritischen Forschungen über die Apokalypse Johannes", waaraan hier en daar behartenswaardige opmerkingen worden vastgeknoopt, S. 232—250.

Voorts schreef W. Weiffenbach een stichtelijk opstel over den Weg tot Christus, S. 79—90. Fr. Traub beproefde een uiteenzetting te geven van Ritschl's Erkenntnisstheorie, S. 91—129. Troeltsch vervolgde en voltooide zijn verhandeling over de Christelijke wereldbeschouwing en daartegenover geplaatste wetenschappelijke stroomingen, S. 167—231. Harnack en Herrmann schreven over de z. g. apostolische geloofsbelijdenis; Heyn over den invloed der zielzorg op den prediker van het Evangelie; Sell over de jongste denkbeelden ten aanzien van het begrip en het ontstaan der kerk; Grünberg over hetgeen Spener deed ter hervorming van de theologische studiën; Achelis over den tegenwoordigen toestand der Katechetiek; Teichmann over de houding van den Evangelischen godgeleerde tot de hedendaagsche psychiatrie; Handmann over het Christendom als wereldgodsdienst.

Het is een verblijdend verschijnsel dat oordeelkundigen, die den diepsten eerbied hebben voor het axioma der echtheid van Paulus' hoofdbrieven, toch niet allen onaandoenlijk zijn voor de opgemerkte bezwaren. C. Clemen zocht ze voor een deel onschadelijk te maken, door af te wijken van de aangenomen volgorde en de daaraan verbonden jaartallen. Hij deed dit in een werk, ons niet ter aankondiging gezonden en dientengevolge hier niet besproken, Die Chronologie der paulinischen Briefe (Halle, Niemeyer, 1893). Dat boek kon den Göttinger

hoogleeraar J. Weiss niet bekoren en hij heeft getracht, de daarin neergelegde voornaamste stelling, volgens welke Gal. na Rom. zou geschreven zijn en Gal. 2 met Hand. 21 in verband gebracht zou moeten worden, uitvoerig te wederleggen, in een eerste artikel *Paulinische Probleme*, geplaatst in de Theol. Studien und Kritiken, 1895: 252—296. Intusschen treedt Weiss, overtuigd van het bestaan van zeer lastige vraagstukken in de Paulinische brieven, op tegen hen voor wie „alles klar ist und die in solchem Bewusstsein Darstellungen des Paulinismus und Kommentare schreiben." Hen wil hij een weinig doen opschrikken uit hun rustige rust. En hij wijst op het boek van Clemen, dat het aan het wankelen kan brengen, al is de slotsom onjuist, S. 252. Hij erkent dat Clemen den vinger heeft gelegd op „sehr unaufgeklärte Widersprüche zwischen den einzelnen Paulinen, besonders in der Lehre vom Gesetz und der Rechtfertigung. Der schroffe Galaterbrief, der schon etwas marcionitischen Geist atmet und der „irenische" Romerbrief — sie sind wunderbare Erscheinungen nebeneinander." Hij stemt toe dat het scherper geformuleerde pleegt te komen na het minder stellige en mildere; dat duidelijk omschreven leerstellige uitspraken niet licht worden verzwakt of teruggenomen, weshalve men geneigd kan zijn Gal., straks gevolgd door Kol., na Rom. geschreven te achten, S. 284. Wanneer hij desniettegenstaande geen vrede heeft met de voorgeslagen omzetting, wil hij zich toch niet inbeelden de aangewezen „Widersprüche und Schwierigkeiten" te hebben opgelost. Zij liggen „in den Briefen selber, sie sind *in sich* nicht einhellig," S. 296.

W. C. v. M.

DE DENKBEELDEN OVER JAHWE'S VOLK TEN TIJDE DER BALLINGSCHAP.

Voor eenigen tijd is door mij de bewering uitgesproken, [1]) dat in *Ezra—Nehemja* (uitgezonderd de gedeelten die van de hand des Kroniekschrijvers zijn), *Haggai*, *Zacharja* (1—8) en *Maleachi* de namen Israël en Juda niet als woorden van gelijke beteekenis worden gebruikt. Met *Juda* wordt aangeduid de na 586 vóor Chr. in Juda en Jeruzalem achtergebleven bevolking; met *Israël* daarentegen niet slechts het volk in historischen of ideëelen zin, maar ook de ballingen zoogoed vóor als na hun terugkeer naar Kanaän. Aan het gebruik dier namen in de genoemde geschriften ontleende ik een argument voor het betoog dat Haggai en Zacharja geen teruggekeerde ballingen onder hunne hoorders onderstelden. Een hoofdargument is het in mijn betoog natuurlijk niet; dit mocht het niet wezen, daar de zaak zelve nog bewijs en toelichting van noode heeft. De vraag moet namelijk nog worden beantwoord, of het verschillend gebruik dier namen met zekere denkbeelden en voorstellingen van de Israëlieten in dien tijd samenhangt en daaruit kan worden verklaard, dan wel toevallig is. Tot beantwoording dezer vraag wensch ik in deze bladzijden eene bijdrage te leveren.

In zekere tijdperken van Israëls historie moest de vraag: Waar is het volk van Jahwe? voor den Israëliet eene eigenaardige beteekenis hebben. Immers, daar voor hem niet het individu maar het volk het voorwerp was van Jahwe's liefde of

---

1) Zie *Het Herstel van Israël in het Perzische Tijdvak* (Leiden, E. J. Brill 1894), bl. 20 v., 60 v., 85 v., 117 v. Op de bedenkingen, tegen mijne voorstelling ingebracht, hoop ik, zoodra de ruimte in dit Tijdschrift het toelaat, te antwoorden.

haat, gunst of ongunst, spiegelde zich de gezindheid van Jahwe jegens Israël af in den toestand waarin het volk in zijn geheel verkeerde. Derhalve moest in dagen als het volk werd uiteengescheurd de vraag worden beantwoord: welk gedeelte van Israël, het weggevoerde of het achtergeblevene, heeft nu aanspraak op den naam „volk van Jahwe"? Men kon niet volstaan met te zeggen: het volk van Jahwe bestaat uit de gescheiden deelen vereenigd gedacht. Hoe zou men dan, indien het eene gedeelte voorspoedig, het andere rampspoedig was, weten of Jahwe gunstig gezind was dan wel toornde. De vraag werd vanzelf deze: wat is nu het eigenlijke volk van Jahwe, welks gedrag Israëls verhouding tot Jahwe bepaalt en in welks lotgevallen Jahwe's gezindheid jegens zijn volk is op te merken? Hoe men in de Ballingschap (en in den laatsten tijd daarvóor) die vraag beantwoordde, zietdaar, wat ik mij heb voorgesteld te onderzoeken. Uit dat onderzoek zal tevens blijken, of ik, al dan niet, reden had in mijn geschrift aan het gebruik der namen Israël en Juda eenige waarde te hechten ter bepaling van de herkomst der daarmede aangesprokenen.

Het spreekt vanzelf dat ik de slotsom waartoe ik in mijne studie over Israëls herstel gekomen ben bij dit onderzoek buiten rekening laat, en dus de in den aanhef genoemde geschriften niet mag gebruiken als produkten uit den tijd der Ballingschap; wat zij — *Ezra—Nehemja* ten deele, de andere geheel — naar mijne opvatting van dit tijdvak inderdaad zijn. Ik moet mij bepalen tot het gedeelte der exielische litteratuur dat geschreven is vóor het jaar hetwelk men gewoonlijk als het laatste jaar der Ballingschap aanneemt (536), en zal dus mijne bewijzen ontleenen aan *Jeremia*, *Ezechiël*, *Klaagliederen* [1]) en Jez. 40—48 [2]); waarbij gevoegd kunnen worden Jez.

1) De gedeelten van deze boeken die met hooge waarschijnlijkheid tot den tijd na 536 gebracht worden, zooals Jer. 50 : 1—51 : 58; Klaagl. 3, mogen natuurlijk niet als bewijsplaatsen worden aangehaald.

2) Kuenen (HkO² II, bl. 136 vv.) stelt van Jez. 40—66 alleen 40—49; 52 : 1—12 vóor, het overige — met uitzondering van 52 : 13 — 53 : 12 waaromtrent hij onzeker is — na den terugkeer der ballingen; Cornill (*Einleitung in das Alte Testament*, S. 148 ff.) en Wildeboer (*De Letterkunde des Ouden Verbonds*, bl. 322 vv.) laten alleen 40—48 (met uitzondering van 42 : 1—7) vóor 538 geschreven zijn; terwijl

13 : 1—14 : 23 en die gedeelten van *Koningen* die in de Ballingschap zijn opgesteld. Buiten bespreking blijven de exielische gedeelten van *Deuteronomium* en *Samuel*, omdat zij voor ons doel niets opleveren, alsmede het *Dodekaprofeton*, dat hoogstwaarschijnlijk wel stukken uit ons tijdvak behelst, maar niet zulke die met genoegzame zekerheid kunnen worden aangewezen, om bij deze studie te worden geraadpleegd. Het stadium waarin het onderzoek naar den ouderdom van *Psalmen* is gekomen, maakt het onraadzaam dit boek of een gedeelte daarvan voor de vraag die ons bezighoudt als getuige te hooren.

Aan den naam *Israël* is door het volk dat hem droeg niet altijd dezelfde beteekenis gehecht. Ten tijde van David en Salomo de gemeenschappelijke naam der twaalf stammen, werd hij na de scheuring tevens die van het noordelijk rijk. Dit als het grootste en machtigste behield den ouden naam, terwijl het zooveel kleinere rijk der Davidieten naar den stam die er de kern van uitmaakte *Juda* genoemd werd. Wel werd Juda ook in het vervolg tot Israël gerekend en bleef Israël als vanouds de gemeenschappelijke naam voor de twaalf stammen, maar tevens diende hij thans om het noorden, als het hoofdbestanddeel van het volk, van het zuiden te onderscheiden; in de geschriften van vóor 722 heeft de naam Israël dan ook nu eens een ruimeren dan weder een meer beperkten inhoud. Toen nu de val van het noordelijk rijk en de wegvoering van een goed deel zijner bevolking aan Juda eene beteekenis gaf die het te voren niet had bezeten, beschouwde dit zich natuurlijk als den erfgenaam van oud-Israël en deed het ook op den naam zijn recht gelden. Men gaf in Juda niet toe dat met den val van Samarië *Israël* was ondergegaan of dat *Israël* in ballingschap was; Juda voelde zich thans de vertegenwoordiger van het volk dat onder David en Salomo groot en machtig geweest was. Het liet den eerenaam niet over aan de in het noordelijk rijk achtergeblevenen of aan de van daar in ballingschap weggevoerden; evenals vroeger het

---

Duhm (*Das Buch Jesaia*, Einl. S. XVII ff.) 40—55 (met uitzondering der Ebed-Jahwe-stukken) vóor de verovering van Babel door Cyrus stelt en de rest aan een tijdgenoot van Ezra en Nehemja toeschrijft. Alleen die hoofdstukken welke door al deze geleerden in de Ballingschap gesteld worden, 40—48, worden in dit opstel als bron gebruikt.

noorden in de dagen zijner macht, tooide zich thans het zuiden, nu dit zich het machtigst gevoelde, met den naam Israël. En het had daarop een zeker recht om de verhouding waarin het noorden tot het zuiden was komen te staan. Ten tijde van Jozia althans strekte zich Juda's heerschappij over een gedeelte van het noordelijk rijk uit; want al is er reden om te twijfelen aan de geloofwaardigheid van het verhaal (2 Kon. 23 : 19 v.) volgens hetwelk Jozia al de hoogtetempels in de steden van Samarië afgeschaft en de hoogtepriesters op de altaren geslacht heeft, het bericht dat hij altaar en hoogte van Bethel omverwierp (2 Kon. 23 : 15) verdient alle vertrouwen. Ook rees Juda's beteekenis door het steeds klimmende aanzien waarin de tempel van Jeruzalem ook bij de bevolking van het noorden stond. Immers, dit mogen wij afleiden uit Jer. 41 : 4 v., waar verhaald wordt dat nog na Jeruzalems verwoesting mannen uit Sichem, Sjilo en Samarië meeloffers en wierook naar den tempel brachten. Was de heilige plaats nog nadat de tempel een puinhoop was geworden bij Noord-Israëlieten in eere, dan is zij stellig ook vóor 586 bij hen in hoog aanzien geweest; zoodat in den laatsten tijd vóor de Ballingschap Jeruzalem in zekeren zin weer als de hoofdstad van gansch Israël kon worden aangemerkt.

Dat nu in dien tijd Juda als Israël beschouwd werd, leeren wij uit de profetieën van Jeremia. Deze gelden in den regel Juda. Veelal zijn ze gericht tot „de mannen van Juda en de inwoners van Jeruzalem" (4 : 3 v.; 11 : 2, 6; 18 : 11; 19 : 3; 35 : 13, 17); eene samenvoeging van land en stad, die wij bij dezen profeet herhaaldelijk aantreffen (11 : 9, 12; 13 : 9; 14 : 2; 19 : 7, 13; 34 : 1, 19; 36 : 13) en die reeds heenwijst naar de verheerlijking van Jeruzalem of Sion, waardoor straks in de geloofsvoorstellingen der vromen van in en na de Ballingschap aan de tempelstad eene geheel eenige plaats zal worden toegekend. Voorts spreekt de profeet van en tot *Juda's volk*, *zonen* of *huis* (7 : 2, 30; 12 : 15; 13 : 19; 14 : 19; 17 : 1; 20 : 4; 26 : 19; 31 : 24; 32 : 35; 36 : 3), *Juda's steden* (1 : 16; 2 : 28; 4 : 16; 7 : 17, 32; 9 : 11; 10 : 22; 11 : 13; 26 : 2; 34 : 1, 7, 32), *Juda's koningen* en *rijksgrooten* (1 : 3, 18; 8 : 1; 19 : 4; 20 : 5; 21 : 3, 11; 22 (passim); 24 : 1, 8; 26 : 1, 18 v.; 27 : 2 v., 12, 18, 20; 25 : 1 v., 18; 26 : 10; 29 : 2; 32 : 4; 33 : 4; 34—36

(passim); 37 : 7; 38 : 22; 39 : 6). Dit volk Juda, dat de profeet als zijn gehoor onderstelt, ontleent echter zijne beteekenis aan het geheel waarvan het deel uitmaakt, aan Israël. Daarom noemt de profeet den god des volks nooit Juda's, maar steeds *Israëls god* (7 : 3, 21; 9 : 15; 11 : 3; 13 : 12; 16 : 9; 19 : 3, 15; 21 : 4; 23 : 2; 24 : 5; 25 : 15, 27; 27 : 4; 28 : 2, 14; 29 : 4, 8, 21, 25) of *Israëls verwachting* (14 : 8; 17 : 13). Maar niet slechts *behoort* Juda tot Israël en is het een deel van het volk van Israëls god; niet slechts is het *het overschot van Israël*, zooals het 6 : 9 genoemd wordt, het wordt ook niet zelden aangesproken als *Israël, huis Israëls*, *zonen Israëls*. Dit heeft vooral plaats in H. 2—6. Ook deze toespraken gelden Juda, met name Jeruzalem (2 : 2, 28; 4 : 3 v.; 5 : 1); het onheil dat er in voorspeld wordt zal Juda en Jeruzalem treffen (4 : 11—18; 5 : 10—13; 6 : 1—8), maar Juda en Jeruzalem worden toegesproken als vertegenwoordigend gansch Israël, ook het noordelijk rijk. Volg. 5 : 10 v. is het onheil dat Jeruzalem treft de straf hiervoor dat „het huis Israël en het huis Juda" trouweloos tegen Jahwe hebben gehandeld, eene voorstelling die wij ook 32 : 28 vv. aantreffen. In 2 : 2 v. wordt Jeruzalem toegesproken als vertegenwoordigster niet slechts van Juda maar van gansch Israël: de tot haar gerichte vermaning, te gedenken de genegenheid harer jeugd, de liefde van haar bruidstijd, toen zij Jahwe volgde in de woestijn, geldt blijkbaar gansch Israël, dat dan ook in vs. 3 genoemd wordt. Al wat de profeet in deze hoofdstukken van 's volks verleden zegt doelt geenszins uitsluitend op Juda maar op het geheele volk. Gansch Israël geldt de herinnering aan Jahwe's liefde jegens het volk in de woestijn en bij den intocht in Kanaän (2 : 5—7, 21, 31; 3 : 19), aan de zonden waaraan het volk zich heeft schuldig gemaakt (2 : 20 vv.) en aan de tuchtiging die Jahwe het heeft toegediend (2 : 14 vv., 30—37). Wat het laatste punt betreft, als de profeet zegt dat het land eene woestenij is geworden (2 : 15) en dat zij van Assur schande geoogst hebben (2 : 36), dan is het duidelijk dat hij niet alleen op Juda — waarvan althans het eerste niet kon gezegd worden — maar op gansch Israël, ook het noordelijk rijk, het oog heeft. Juda wordt dus door Jeremia als de wettige en eenige erfgenaam van het oude Israël beschouwd: Israëls verleden ligt voor rekening van

Juda. Hoezeer dit denkbeeld den profeet gemeenzaam is, blijkt nog uit 5 : 20, waar *Juda* en *huis Jakob* als woorden van gelijke beteekenis nevens elkander staan; uit 11 : 1—5, waar Jahwe belooft, den eed in de woestijn aan Israël gezworen jegens de mannen van Juda en de inwoners van Jeruzalem gestand te doen; uit 18 : 13, waar met „de jonkvrouw Israëls" de in vs. 11 aangesproken „mannen van Juda en inwoners van Jeruzalem" bedoeld zijn, en vooral uit 2 : 2—4: wat Jeremia volg. vs. 2 tot Jeruzalem moet prediken richt hij in vs. 4 tot „het huis Jakob, alle geslachten van het huis Israël". Als wij dan 36 : 2 lezen, dat Jeremia in het vierde jaar van Jojakim den last ontving om op te schrijven „al wat ik tot u gesproken heb aangaande Israël en Juda en al de volken", dan behoeven wij daaruit niet te besluiten dat tot het in Jojakims vierde jaar samengestelde boek profetieën aangaande het noordelijk rijk, zooals die van 3 : 6—18, moeten behoord hebben; want wat Jeremia, bepaaldelijk in 2—6, aangaande Juda sprak gold Juda als vertegenwoordiger van al de stammen en was dus in zekeren zin tot Israël en Juda gericht.

De vereenzelviging van Juda met Israël gaat bij Jeremia blijkbaar uit van de voorstelling dat de van het noordelijk rijk in Kanaän overgebleven bevolking tot Juda behoort en aan Juda ondergeschikt is. Van de Noord-Israëlietische ballingen rept hij, althans in den eersten tijd zijner openlijke werkzaamheid, niet; want 3 : 6—18, waar de terugkeer der Noord—Israëllers voorspeld wordt, is waar het thans voorkomt misplaatst en behoort, zoo het van Jeremia is, stellig tot een lateren tijd dan dien van Jozia, waartoe het in vs. 6 gebracht wordt [1]). Wij komen later op deze pericoop terug, en constateeren hier alleen, dat de profeet in den naam Israël waarmede hij Juda toespreekt wel de achtergebleven maar niet de weggevoerde Efraïmieten kan hebben begrepen; want doorloopend onderstelt hij, dat het volk dat hij Israël noemt in zijn geheel in Kanaän woont en getroffen zal worden door het strafgericht waarmede Juda en Jeruzalem worden bedreigd.

---

1) Zie Stade, ZatW, III S. 14 f; IV S. 151—154; Kuenen, HkO² II, bl. 170 v.; Cornill, a. W., S. 155 f, 158. Van eene andere meening is Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1894), S. 13 ff.

Is dus volgens Jeremia in den laatsten tijd van het bestaan van het rijk Juda, ondanks de wegvoering van Noord—Israël in 722, het volk van Jahwe, het echte Israël, nog in Kanaän gevestigd; wij vragen thans: waar is, als Juda het lot van Efraim heeft getroffen, waar is dan volgens Jeremia het eigenlijke volk van Jahwe? Zijn het de in Juda achtergeblevenen of de naar Babylonië weggevoerden? Zonder twijfel de laatsten; dezen zijn het, op wie de profeet zijne hoop voor de toekomst vestigt.

Korten tijd na de wegvoering van Jojachin met een deel des volks (597) vergelijkt de profeet de weggevoerden met zeer goede, de achtergeblevenen met zeer slechte, oneetbare vijgen (24:1—10; verg. 29:10—14). Israëls god — zoo heet het — zal de ballingen aanzien ten goede, hen in het land wederbrengen, hen planten en niet uitroeien, hen opbouwen en niet verdelgen; zij zullen Jahwe ten volk zijn; maar de achtergeblevenen zal hij met allerlei rampen achtervolgen „totdat zij verdelgd zijn van den bodem dien ik hun en hunnen vaderen gegeven had" (24:10). Dit oordeel steunt niet hierop dat het zedelijk gehalte der weggevoerden grooter was dan dat der achtergeblevenen — de profeet zelf erkent dat er ook onder de eersten veel verkeerds is (29:8 v., 21—23, 24—32) — maar op de overweging dat de ballingen het strafgericht ondergaan hebben en dientengevolge zich zullen bekeeren. Op hen is zijne hoop gevestigd omdat zij ballingen zijn. Is dit zoo, dan moet Jeremia na 586 over hen die in dat jaar ballingen werden op dezelfde wijze als in 597 over de met Jojachin weggevoerden hebben geoordeeld. Wellicht mogen wij dit afleiden uit de woorden 24:8 [met de slechte vijgen zal ik gelijkstellen het overschot van Jeruzalem enz.] „en die zich in Egypteland hebben nedergezet." Indien toch deze woorden, die natuurlijk eerst na de 40:7—43:7 vermelde gebeurtenissen zijn ingelascht, door Jeremia zelven zijn ingevoegd, dan blijkt hieruit dat hij de gelijkenis van de goede en slechte druiven ook op de toestanden van na 586 toepasselijk achtte, en onder de goede druiven ook hen die toen ballingen waren, onder de slechte de in Juda achtergeblevenen met de naar Egypte uitgewekenen begreep. Maar hoe dit zij, na 597 en 586 zijn „de ballingen van Juda"

(24 : 5), volg. 2 Kon. 25 : 21b „Juda dat van zijn bodem in ballingschap was weggevoerd", het eigenlijke volk van Jahwe, de hoop der toekomst.

Hoe Jeremia over de ballingen dacht, blijkt vooral uit 30, 31, een paar hoofdstukken die, hoewel sterk geïnterpoleerd [1]), in hoofdzaak profetieën van Jeremia uit den tijd na 586 behelzen, waarin den ballingen heil wordt aangekondigd. Wat ons nu in die hoofdstukken het meest treft is, dat de beloften niet Juda's ballingen alleen gelden, maar dien van Israël en Juda, die hier herhaaldelijk worden samengevoegd. Men leze 30 : 3 „Jahwe zal het lot van zijn volk Israël en Juda wenden; vs. 4 „dit is het wat Jahwe aangaande Israël en Juda gesproken heeft; 31 : 1 Jahwe zal „al den geslachten van Israël ten god zijn"; vs. 27 „ik doe het huis Israël en het huis Juda bezaaid zijn met menschen en vee"; vs. 31 Jahwe zal „met het huis Israël en het huis Juda een nieuw verbond sluiten." Met grooten nadruk vermeldt de profeet de begenadiging van Efraim. Te Rama — was het wellicht toen Jeremia zich daar bevond met de Judeesche ballingen die naar Babel zouden worden weggevoerd? (zie 40 : 1) — te Rama heeft Jahwe Rachel bitter en onbedaarlijk hooren weenen, omdat hare zonen er niet meer waren (31 : 15—22). Hij vertroost haar met de belofte dat zij zullen terugkeeren; want hij heeft Efraims schuldbelijdenis gehoord. De jonkvrouw Israëls zal (31 : 4—6) weer worden opgebouwd, weer wijngaarden planten op Samarië's bergen, weer ten feest gaan naar Sion, waarheen de wachters op Efraims gebergte haar zullen roepen. De nadruk waarmede hier Efraims terugkeer geprofeteerd wordt en de voorstelling dat Jahwe eerst nu, te Rama, de verootmoediging van Efraim, die 3 : 13 nog toekomstig is, verneemt, geeft den indruk dat Jeremia de verwachting van Efraims terugkeer eerst sedert kort koestert. Inderdaad schijnt die verwachting eerst na de verstrooiing van

1) Volg. Kuenen (HkO² II, bl. 204 vv.) zijn als inlasschingen te beschouwen 30 : 10 v, 22—24; 31 : 35—37; volg. Cornill (a. W. S. 160) 30 : 23 v; 31 : 35—37. Giesebrecht (a. W. S. 160 f, 165 f) kent alleen 30 : 18—21; 31 : 2—6, 15—20, 27—34 aan Jeremia toe. Voor ons doel is het niet noodig nader op de scheiding der bestanddeelen in te gaan; want de voorstellingen waarom het ons te doen is treffen wij aan ook in de verzen die door deze geleerden gelijkelijk aan Jeremia worden toegeschreven.

Juda in Jeremia's ziel een vasten vorm te hebben gekregen. Toen zag hij in zijne verbeelding de verstrooiden van beide rijken samensmelten en Juda en Efraim in de ballingschap vereenigd. Had hij vroeger Juda met de achtergebleven Noord-Israëlieten in den naam Israël samengevat, thans ziet hij het volk van Jahwe in de vereenigde ballingen van Juda en Efraim. En deze vereenigde ballingen noemt Jeremia dan ook Israël of Jakob: 31 : 33, waar *het huis Israël* hetzelfde is dat in vs. 31 *huis Israël en Juda* heet; 30 : 18, waar met *Jakob* de vereenigde ballingen worden aangeduid. Ook in 30 : 10; 31 : 35—37 — verzen die volgens de meesten na-Jeremiaansch zijn (zie bl. 360 aant.) — wordt onder *Jakob, mijn dienaar Jakob*, *Israël*, *nakroost van Israël* het geheele volk in ballingschap verstaan.

Dezelfde voorstelling treffen wij aan in 23 : 1—8, eene pericoop die zooals zij daar ligt na 586 moet zijn opgesteld. Hier heet het (vs. 6), dat in de dagen van de heerschappij van den Davidszoon „Juda heil genieten en Israël onbezorgd wonen zal", en in vs. 7 v., dat men dan niet meer zal zeggen: „Zoo waar als Jahwe leeft die het huis Israël uit Egypteland heeft opgevoerd! maar: Zoo waar als Jahwe leeft die het gansche nakroost Israëls heeft vergaderd uit het noorderland!" Ook hier bestaat Israël (*het gansche nakroost Israëls*) uit de vereenigde ballingen.

Het komt mij voor, dat ook 3 : 6—18, in zijn tegenwoordigen vorm, tot Jeremia's heilsprofetieën van na 586 behoort. Ik zeg uitdrukkelijk: in zijn tegenwoordigen vorm. Want het is onwedersprekelijk dat wij hier eene exielische overwerking hebben van eene vóorexielische profetie [1]). Als wij in vs. 6—10 gelezen hebben: Juda heeft zich door het lot dat het schuldig Israël trof niet laten gezeggen en alleen voor de leus zich be-

---

1) Omtrent den oorsprong en de samenstelling dezer profetie loopen de gevoelens der geleerden zeer uiteen. Volgens Stade (ZatW, III S 14 f., 151 ff.), met wien Cornill in hoofdzaak instemt, verbreekt zij het verband en is vs. 17 v. toegevoegd. Kuenen (t. a. p. bl. 170 v.) beaamt Stade's eerste bezwaar, maar houdt tegen hem vol dat de profetie, met uitzondering van het opschrift (vs. 6a), een geheel is en gelijktijdig met Jer. 31. Giesebrecht (a. W. S. 16 f.) daarentegen meent dat vs. 14—18 een naexielisch toevoegsel is op eene profetie die zonder dit toevoegsel in haar tegenwoordig verband niet misplaatst mag heeten.

keerd, en dan in vs. 11—13 vernemen, dat Jahwe aan de ballingen van Noord-Israël — dat zich minder strafwaardig dan Juda betoond heeft — laat prediken: Erkent uwe schuld, opdat Jahwe niet eeuwig vertoornd blijve — dan verkeeren wij onder den indruk, dat Juda nog in Kanaän woont, Efraim in ballingschap is en Jahwe zijne gunst, door Juda verbeurd, aan Efraim op voorwaarde van bekeering belooft. Ik kan dus aan Kuenen niet toestemmen, dat in vs. 6 vv. de voltrekking van het strafgericht ook aan Juda ondersteld wordt. Maar wel heeft Kuenen tegenover Stade hierin gelijk, dat wij, indien wij, zooals Stade doet, vs. 14—16 als het vervolg van vs. 6—13 beschouwen die onderstelling moeten aannemen; anders toch krijgen wij de volgens K. ongerijmde voorstelling „dat enkele uitgelezen Israëlieten naar Jeruzalem zouden worden gevoerd terwijl de stad nog door de Judeërs bezet was." Deze overweging mag ons echter niet nopen, in vs. 6—13 in te leggen wat er niet staat, maar moet ons tot het besluit brengen, dat vs. 14 v. het oorspronkelijk vervolg van vs. 6—13 niet is, en dat niet slechts vs. 17 v., zooals Stade wil, maar vs. 14—18, zooals Giesebrecht oordeelt, tot de overwerking behoort. Wij moeten dan echter aannemen dat bij de overwerking het oorspronkelijk slot na vs. 6—13 is weggelaten. Deze weglating is te begrijpen. Uit den gedachtengang toch van vs. 6—13 leiden wij af dat hierop eens moet gevolgd zijn: Daarom zal ik Efraim weder aannemen en Juda verwerpen, of iets dergelijks. Doch hiermede kon na 586 de overwerker, wellicht Jeremia zelf, geen vrede hebben; toen had onze profeet veel gunstiger gedachten over Juda in ballingschap dan hij vóor 586 omtrent Juda in Kanaän had gekoesterd, en verwachtte hij stellig niet meer dat Efraim Juda in de gunst van Jahwe zou verdringen. Is er een tijd geweest waarin hij dit verwacht heeft; het was waarschijnlijk niet in dien van Jozia, waarin vs. 6[a] onze profetie plaatst, maar in de dagen toen hij den geheelen ondergang van Juda-Israël voorspelde en de vraag of er dan geen volk van Jahwe meer zou wezen hem vanzelf den blik moest doen richten naar de verstrooiden van Efraim. Waarschijnlijk is deze verwachting bij Jeremia slechts voorbijgaand geweest; in elk geval, na 586, toen hij zijne hoop vestigde op Juda's ballingen, heeft hij ze opgegeven en wel-

licht zelf zijne vroegere profetie omgewerkt in dien zin dat zij eene voorspelling werd van den gezamenlijken terugkeer van „het huis Juda met het huis Israël" uit het noorderland naar Sion (vs. 16, 18). Maar hoe dit zij, volgens Jeremia zijn ten slotte de vereenigde ballingen van Juda en Efraim het toekomstige Israël.

Wij vragen thans hoe Jeremia over de in het land van Juda achtergeblevenen oordeelt. Dat hij hen als een deel van Jahwe's volk bleef beschouwen dat eens tot het herstelde Israël zou kunnen behooren, spreekt vanzelf: zou hij anders verkozen hebben bij hen te blijven in plaats van met de ballingen mede te gaan? Daarom spreekt hij hen ook toe in den naam van *Israëls god* (42 : 9, 15, 18; 43 : 10; 44 : 2, 7, 11, 25), dien hij *uw god*, *hun god* noemt (42 : 13, 20 v.; 43 : 1), en belooft hij hun zelfs dat Jahwe, indien zij hem gehoorzaam zijn, hen opbouwen en niet verdelgen, planten en niet uitroeien zal (42 : 10—13). Met dat al heeten zij bij hem geen enkele maal „Israël" of „overschot van Israël", met welken naam hij toch herhaaldelijk de Judeërs vóor 586 aansprak, maar uitsluitend *Juda* of *het overblijfsel van Juda* (42 : 15, 19; verg. 43 : 5); evenals de exielische redactor van *Koningen* hen (2 Kon. 25 : 22) „het volk in het land van Juda overgebleven" noemt. Dit stemt overeen met hetgeen wij vroeger zagen: na 586 is volgens Jeremia het huis Israël, de twaalf stammen, in ballingschap; de achtergeblevenen konden dus op dien naam geen aanspraak meer maken. Voorts geeft Jeremia ondubbelzinnig te kennen dat Israëls herstel niet zal uitgaan van de achtergeblevenen; de belofte toch dat Jahwe hen zal planten en opbouwen (42 : 10) beteekent volg. vs. 11 v. niet dat Jahwe hen verheerlijken, hen tot een nieuw volk maken zal, maar alleen dat zij zullen blijven wat zij zijn. Die belofte is louter negatief; zij houdt niet in dat Jahwe hen van Babels koning onafhankelijk zal maken, maar alleen dat hij hen bij hem erbarming zal doen vinden, zoodat zij op hun grond blijven en niet worden weggevoerd. Hier predikt dus de profeet geen herstel; alleen dat zij in het gunstigste geval zullen bewaard blijven als een overschot van Juda, dat zich in den heilstijd bij het teruggekeerde Israël zal kunnen aansluiten.

Een tijdlang later heeft Jeremia ook deze zwakke hoop op

de toekomst van het overblijfsel van Juda verloren. Wij leeren dit uit zijne profetie in H. 44, aan de naar Egypte gevluchte Judeërs gericht. Dezen toch, *Judeërs*, *Juda* of *overblijfsel van Juda* geheeten (44 : 1, 11 v., 14, 24, 26, 28), zijn volgens hem *het* overblijfsel van Juda, zoodat de vernietiging die hij hun aankondigt de uitroeiing van „gansch Juda" zal zijn (vs. 11 v.). Jeremia drukt zich zóo uit alsof het gansche overblijfsel van Juda naar Egypte is getogen, en als zou dit, en daarmede gansch Juda behoudens enkele ontkomenen (vs. 14), geheel worden uitgeroeid. Maar van het lot van dit overblijfsel hangt niet de toekomst van Israël af; al is de god dezer lieden *Israëls god* (vs. 11, 25), zij zelven zijn Israël niet; hunne vernietiging moge eene uitroeiing van „gansch Juda" kunnen heeten (vs. 11 v.), daarmede is Israël, dat door de twaalf stammen in de verstrooiing wordt vertegenwoordigd, niet ondergegaan.

De voorstelling van Jeremia is dus deze: in Babel en Assur bevindt zich in ballingschap het volk Israël of Jakob; dit alleen heeft recht op den naam dien eens het gansche volk, later achtereenvolgens Efraim en Juda als vertegenwoordigers van dat volk hebben gedragen. De achtergeblevenen zijn slechts een overblijfsel van een deel des volks, van Juda, en worden alleen met dien naam genoemd. Het herstel der natie is uitsluitend van de ballingen te wachten.

Wij gaan thans van *Jeremia* over tot *Ezechiël*. Om voor ons doel dit boek te kunnen gebruiken, dienen wij eerst te weten wat wij er aan hebben, hoe wij bepaaldelijk de eerste helft, 1—24, moeten verstaan. Deze hoofdstukken zijn gedagteekend uit den tijd tusschen 597 en 586 vóor Chr.: de vroegste tijdsbepaling is de 5de dag der 4de maand van het 5de jaar van Jojachins ballingschap (593), de jongste de 10de dag der 10de maand van het negende jaar (1 : 1 v.; 24 : 1; verg. 8 : 1; 20 : 1). Daar Ezechiël zelf tot de met Jojachin weggevoerden behoorde, moeten dus zijne hoorders, ook de oudsten die 8 : 1; 14 : 1; 20 : 1 vóor hem heeten te zitten, uitsluitend ballingen van 597 geweest zijn. Hiertegen verheffen zich echter onoverkomelijke bezwaren. Vooreerst wordt het gehoor dat Ezechiël heet aan te spreken soms geheel

door hem vergeten. Eens, terwijl de oudsten vóor hem zitten (8 : 1), valt de hand van Jahwe op hem en wordt hij in een gezicht naar Jeruzalem verplaatst, blijft daar totdat hij al het in 8 : 1—11 : 21 vermelde gezien en gehoord heeft en, altijd in het gezicht, naar Chaldea teruggebracht wordt. Hier deelt hij wat hem geopenbaard is niet aan de oudsten, maar aan de ballingen mede (11 : 24 v.). De profeet heeft dus de oudsten geheel uit het oog verloren; zij dienen blijkbaar slechts tot stoffeering van het tafereel. Voorts past de prediking die wij hier vinden dikwerf zeer slecht bij de ondersteldе omgeving. Dit is b. v. het geval in 12 : 1—16. Ezechiël moet zich aanstellen als een balling: de uitrusting eens ballings moet hij gereed maken, ze overdag buiten zijn huis brengen, 's avonds een gat in den muur graven en daardoor zelf uitgaan, dan het pak op den schouder nemen en vertrekken. Dit is volgens vs. 10 v. eene tot de ballingen gerichte profetie aangaande het lot dat de in Jeruzalem achtergeblevenen zal treffen. Zij wien de aangekondigde bedreiging geldt zijn dus anderen dan zij die haar hooren. Toch drukt de profeet zich uit als waren het zijne medeballingen wien de profetie aangaat: zij zijn (vs. 2) het weerspannig ras in welks midden hij woont; de verbinding van vs. 3 met vs. 2 is van dien aard dat blijkbaar de straf die Ezechiël afbeeldt het weerspannig ras in welks midden hij woont zal treffen; als in vs. 3—7 herhaaldelijk gezegd wordt dat Ezechiël alles „voor hunne oogen" doet, dan schijnt de symbolische handeling eene profetie aan het adres zijner hoorders te behelzen; de vraag „Wat doet gij daar?" die het weerspannig ras volg. vs. 9 gedaan moet hebben, gaat van de onderstelling uit dat de handeling hun aangaat. En toch gaat zij niet hun maar den niet weggevoerden Jeruzalemmers aan; ballingen worden niet met ballingschap bedreigd. De ondersteldе omgeving past dus niet bij de profetie; zij behoort tot de inkleeding.

Evenmin passen de tijdsbepalingen bij den inhoud der profetieën. Het 17de hoofdstuk moeten wij plaatsen tusschen de vijfde maand van het zesde en de vijfde van het zevende jaar; want het staat tusschen profetieën uit die maanden in (8 : 1 en 20 : 1), en Ezechiël wil blijkbaar zijne voorzeggingen geven in chronologische orde. Nu wordt hier echter Sedekia's

afval van Nebukadresar als reeds geschied vermeld; daar deze volg. 2 Kon. 24 : 20b; 25 : 1 kort vóor het negende jaar van Sedekia's regeering, d. i. tevens het negende van Ezechiëls ballingschap, plaats had, is de profetie later opgeschreven en dus de tijdsbepaling met den inhoud in strijd. Hetzelfde geldt van de reeds besproken profetie van 12 : 1—16: in vs. 12 v. wordt het lot dat Sedekia volg. 2 Kon. 25 : 4—7 (Jer. 52 : 7—11) getroffen heeft ondersteld, nl. dat hij buiten Jeruzalem in de handen der Chaldeën viel, die hem de oogen uitstaken; zoodat hij, hoewel naar Chaldea weggevoerd, toch dat land niet zag.

In den tijd na 586 verplaatst ons ook H. 13, de profetie tegen de valsche profeten. Als Ezechiël hun in vs. 9 voorspelt dat zij in Israëls land niet zullen komen, dan heeft hij blijkbaar op profeten onder de ballingen het oog; dat zij echter ballingen niet van 597, maar van 586 zijn, volgt uit vs. 5, waar zij beschuldigd worden geen wal te hebben opgeworpen tot bescherming van het huis Israël, „door op den dag van Jahwe in den strijd pal te staan." Daar die „dag van Jahwe" de dag is van de verovering van Jeruzalem, is de profetie na 586 opgesteld.

Dat Ezechiël den val van Jeruzalem als reeds geschied onderstelt, leid ik ook af uit 14 : 12—23. Hier zegt de profeet in vs. 12—20, dat wanneer Jahwe tegen eene onbekeerlijke stad of natie de hand uitsteekt, zelfs de voorbede van de vroomste mannen haar niet redden zal; zij redden door hunne gerechtigheid alleen hun eigen leven. Maar — zoo lezen wij in vs. 21—23 — van Jeruzalem zal Jahwe eene rest goddeloozen overlaten, die zich bij de ballingen zullen aansluiten. En dezen, den handel en wandel dier vluchtelingen ziende, zullen ten volle de rechtmatigheid van het strafgericht erkennen. Kan Ezechiël met zijne individualistische vergeldingsleer, behalve hier vooral in H. 18 zoo kras mogelijk uitgesproken, volgens welke Jahwe niet den vrome voor en met den goddelooze doet lijden maar een iegelijk vergeldt naar zijne werken, dit geprofeteerd hebben? M. a. w., is de uitzondering die hij Jahwe ten opzichte van Jeruzalem laat maken eene verwachting van Ezechiël geweest, of is het zijne verklaring van een feit dat in strijd was met zijne leer, en dat,

daar het onmogelijk was weg te redeneeren, zoo goed en kwaad als het ging, in den vorm eener profetie door hem gerechtvaardigd moest worden? Stellig het laatste. Er is geen reden te bedenken waarom Ezechiël verwacht zou hebben dat Jahwe, van zijne gewone gedragslijn afwijkend, ettelijke goddelooze Jeruzalemmers zou sparen; zijne eigenlijke verwachting te dezen opzichte vinden wij uitgedrukt in het vizioen van H. 9, waarin hij ziet hoe de vrome Jeruzalemmers met een teeken gemerkt worden, opdat de mannen wien door Jahwe de voltrekking van het vonnis aan Jeruzalem was opgedragen hen niet zouden aanraken. Daarentegen is het zeer begrijpelijk dat Ezechiël, toen de uitkomst niet aan zijne verwachting beantwoordde en hij kennis maakte met goddelooze Jeruzalemmers die, in het strafgericht gespaard, zich bij zijne medeballingen gevoegd hadden, dit onloochenbare feit door eene verklaring zooals wij vs. 21—23 aantreffen met zijne vergeldingsleer trachtte te rijmen. Evenzoo moet de ervaring hem gedrongen hebben tot de erkentenis, 21 : 3 in den vorm eener profetie uitgesproken, dat Jahwe, in strijd met de door onzen profeet gehuldigde vergeldingsleer, rechtschapenen en goddeloozen in Jeruzalem met het zwaard verdelgd heeft. De verwachting dat in het strafgericht over Jeruzalem goddeloozen gespaard en vromen gedood zullen worden kan bij Ezechiël slechts verklaard worden door de onderstelling dat hij ze na 586 heeft neergeschreven.

Dat Ezechiël in 23 : 45—47 niet slechts den val van Jeruzalem (Oholiba) maar ook dien van Samarië (Ohola) voorspelt, en dus ook den ondergang van Noord-Israël als nog toekomstig voorstelt, is alleen te begrijpen, indien de vorm van voorspelling tot de inkleeding behoort. In dit geval kan hij ook zijne beschouwing van Samarië's val in dien vorm hebben voorgedragen; maar indien hij nog niet gebeurde dingen voorspelde, is het onverklaarbaar hoe hij bij de vermelding van Jeruzalems aanstaanden ondergang in éenen adem dien van Samarië, die reeds lang geleden had plaats gehad, heeft kunnen noemen.

Maar genoeg om aan te toonen dat niet slechts de tweede helft van Ezechiëls boek (verg. 29 : 17; 40 : 1), maar ook de eerste, die tusschen 597 en 586 heet te zijn uitgesproken, nà

586 ontstaan is. Hoewel het mogelijk is dat in 1—24 een en ander voorkomt dat Ezechiël vóor dàt jaar heeft voorspeld, zijn boek zooals het daar ligt onderstelt ook in zijne eerste helft bijna op elke bladzijde den val van stad en tempel. Die eerste helft behelst dan in den vorm van profetieën vóor Jeruzalems val eene retrospectieve beschouwing van die voor Israël zoo gewichtige gebeurtenis. Dit in het oog te houden is voor ons onderzoek daarom vooral van belang, omdat wij nu weten dat Ezechiël in 1—24 met het volk dat hij Jeruzalems ondergang aankondigt en met de ballingen van wie hij spreekt niet uitsluitend bedoelt de Judeërs en Jeruzalemmers en de ballingen van het tijdvak 597—586, maar het volk ook van vóor 597 en de ballingen ook van na 586.

Na deze uitweiding keeren wij tot ons onderwerp terug, en vragen hoe Ezechiël het volk in Kanaän van vóor de Ballingschap beschouwt.

Volgens Ezechiël is het volk dat met Jeruzalems val is ondergegaan, of, volgens de inkleeding, met Jeruzalem te gronde zal gaan, Israël. Gelijk men zilver met onedel metaal in een oven opeenhoopt, zoo hoopt Jahwe *het huis Israël* in Jeruzalem op (22 : 17 vv.). Het zwaard komt tegen *Israëls bergen* (6 : 2), het einde tot *Israëls grond* (7 : 2). De afschuwelijke dingen in Jeruzalem, die in een vizioen den profeet getoond worden, zijn afschuwelijkheden van *het huis Israël* (8 : 6), schandgoden van *het huis Israël* (8 : 10); de mannen die in den tempel ongeoorloofde dingen bedrijven zijn oudsten van *het huis Israël* (8 : 11 v.); *het huis Israël* heeft Jeruzalems straten met lijken gevuld (11 : 5 v.); van *het land van Israël* zegt men dat de gezichten niet uitkomen (12 : 22; verg. vs. 24, 27); de profeten die tijdens en na de verovering van Jeruzalem niet voor het volk in de bres zijn gesprongen heeten *Israëls profeten* (13 : 1 vv.); de koning heet *Israëls vorst* (19 : 1; 21 : 25); Jeruzalems grooten zijn *Israëls vorsten* (22 : 6); het zijn *Israëls zonen* die door Edom aan het zwaard zijn prijsgegeven (35 : 5).

Israël is hier niet eenvoudig eene andere benaming voor Juda. Ezechiël bedoelt als hij van van Israël spreekt het gansche volk, ook het noordelijk rijk. Ofschoon hij zeer goed weet dat Israël in twee rijken gesplitst was, waarvan het eene reeds

lang vóor Jeruzalems val was ondergegaan, en hij meermalen die twee nevens elkander noemt en met elkander vergelijkt (zie b. v. 16 en 23), dus zeer goed weet dat de bevolking van Jeruzalem slechts een overschot van Israël is (8 : 8), ziet hij bij zijne retrospectieve beschouwing het volk als een geheel en is voor hem de val van Jeruzalem de straf voor de zonden van het gansche volk. Dit zegt hij zeer duidelijk 9 : 8 v.: Jahwe gaat zijne gramschap over Jeruzalem uitstorten, omdat „de schuld van het huis Israël en Juda zeer, zeer groot is". Volg. 4 : 1—3 moet Ezechiël op een tichelsteen de belegering van Jeruzalem afteekenen. Dan moet hij zelf (vs. 4 vv.) eerst 150 dagen [1]) op zijne linker-, dan 40 dagen op zijne rechterzijde gaan liggen en al dien tijd brood der ellende eten; zoo moet hij afbeelden de strafjaren van Israël en Juda. Dien ganschen tijd nu, gedurende welken hij op de linker- en de rechterzijde liggend de strafjaren van Israël en Juda symboliseert, moet hij het oog gevestigd houden op de teekening van het belegerd Jeruzalem en daartegen den ontblooten arm uitsteken. Ezechiël geeft dus te kennen dat de straftijd van Israël (150 jaar) langer duurt dan die van Juda (40 jaar), m. a. w. dat Efraims tuchtiging veel vroeger dan die van Juda is begonnen; en toch geldt de belegering van Jeruzalem beide rijken, zij is een strafgericht over gansch Israël.

Dezelfde tegenstrijdige voorstellingen vinden wij in H. 23. Samarië en Jeruzalem worden voorgesteld als twee overspelige zusters, Ohola en Oholiba. Ohola is om hare zonden den Assyriërs prijsgegeven (vs. 9 v.); dezelfde straf wacht Oholiba, die zich door het lot harer zuster niet heeft laten waarschuwen en het zelfs nog erger maakte dan zij (vs. 11—35). Dit verhindert den profeet echter niet, in vs. 45—47 het strafgericht over beide zusters als toekomstig voor te stellen en zoo het denkbeeld uit te drukken, dat de bestraffing van Oholiba ook hare zuster treft, m. a. w. dat de val van Jeruzalem de tuchtiging van gansch Israël, ook van Samarië, is. Elders, 35 : 10, laat de profeet Edom spreken: „Die twee volken en die twee landen moeten mijn eigendom worden, wij zullen ze

1) Zoo leze men met Gr. vert. in pl. v. 390, zooals Hebr. t. heeft. Het totaalcijfer, dat in Hebr. t. ook 390 is, is in Gr. vert. 190.

in bezit nemen". Het kwaad dat Edom tegen Juda beraamde wordt hier dus voorgesteld als tegen Juda en Efraim gericht.

Jeruzalem is bij Ezechiël de vertegenwoordigster niet slechts van Juda maar van gansch Israël. Dit blijkt uit 16:1 vv. Het verleden van Jeruzalem dat hier wordt opgehaald is niet het verleden van de stad en hare bevolking, maar dat van het gansche volk. Jeruzalem — zoo heet het — is van Kanaänietische afkomst. Toen zij geboren was lag zij onverzorgd, trappelend in haar bloed, daarneder, zonderdat iemand naar haar omzag. Doch Jahwe trok zich haar lot aan, en zij werd groot; zij was echter naakt en bloot, maar Jahwe huwde haar, reinigde en versierde haar, zoodat zij zeer schoon was en een roep van haar uitging. Toen werd zij ontrouw en hoereerde met vreemde goden; aan hen schonk zij Jahwe's gaven, offerde zij de kinderen die zij Jahwe gebaard had, en zij gedacht niet de dagen harer jeugd. En zoo gaat de profeet voort. Niets is duidelijker dan dat hij hier het beeld, niet van Jeruzalem, ook niet van Juda alleen, maar van gansch Israël teekent. Al denkt hij in vs. 44 vv., waar hij de toegesprokene van hare zusters Samarië en Sodom onderscheidt, weer uitsluitend aan Juda, het blijft desalniettemin waar dat hij in het begin zijner rede Jeruzalem als gansch Israël heeft toegesproken, zoodat de val der stad de straf voor de zonden van gansch Israël is.

Deze tegenstrijdigheid in Ezechiëls voorstelling laat zich gereedelijk verklaren. Schrijvende na den ondergang der beide rijken, staat hem bij den terugblik zijn volk als één geheel voor den geest; het onderscheid van de twee deelen verdwijnt uit zijn oog; het is niet Efraim of Juda, het is Israël, dat het voorwerp van Jahwe's zorg en liefde was en door hem uitverkoren is; het is niet Efraim of Juda, het is Israël, dat van Jahwe is afgevallen. En zoo is het ook Israël, dat door Jahwe is gestraft; de strafgerichten over de beide deelen worden als vanzelf samengevat in het strafgericht over Jeruzalem, het laatste, afdoende, waarin voor Ezechiël Israël is ondergegaan. Daar hij echter den feitelijken toestand van vóór 722 niet kon of wilde negeeren en dus telkens van twee rijken en van twee strafgerichten sprak, moest daardoor in zijne beschouwingen

en profetieën iets weifelends, eene zekere tegenstrijdigheid komen; het noordelijk rijk, nu eens nevens Juda gesteld, wordt dan weder daarin begrepen; het strafgericht over Samarië, nu eens afzonderlijk vermeld, wordt straks weder met dat over Jeruzalem vereenzelvigd. Geschiedenis en ervaring leerden hem dat er een Efraïm en een Juda geweest was, doch voor zijn theologisch denken had er slechts een volk Israël bestaan.

Den naam Juda noemt hij, afgezien van de plaatsen waar Juda nevens het noordelijk rijk vermeld wordt en dus de vermelding van den naam onvermijdelijk was, slechts driemaal: 8 : 1 „Juda's oudsten", elders (14 : 1; 20 : 1) steeds „Israëls oudsten" geheeten; 8 : 17 „was het voor het huis Juda te weinig de afschuwelijkheden te verrichten die zij verricht hebben?" en 21 : 20, waar Babels koning wordt voorgesteld aan eene plaats gekomen van waar één weg naar Rabba der Ammonieten en één naar Juda loopt. Op de laatste plaats zou de profeet bezwaarlijk den naam Israël hebben kunnen gebruiken; op de eerste twee is „Juda" hem blijkbaar onwillekeurig uit de pen gevloeid. In geen geval kunnen deze drie plaatsen eenig gewicht in de schaal leggen tegen de ontelbaar vele waar het volk dat met Jeruzalem is vernietigd Israël heet.

Ezechiël bewandelt dus denzelfden weg als Jeremia, maar gaat verder dan deze. Jeremia spreekt herhaaldelijk van en tot Juda, Ezechiël slechts bij uitzondering. Dit is gemakkelijk te verklaren: Jeremia leefde nog in het rijk Juda; de scheuring van Israël in twee deelen stond hem als 't ware nog voor oogen; het volk dat hij toesprak was nog het historische Juda; de koning met wien hij te doen had was Juda's koning; hij zou dien onmogelijk, evenals Ezechiël, Israëls koning hebben kunnen noemen — maar voor Ezechiël bestaat er geen rijk Juda meer; hij ziet die twee rijken Efraim en Juda om zoo te zeggen op een afstand, voor hem vloeien zij gemakkelijker dan voor zijn voorganger in het éene Israël samen. Maar Ezechiëls beschouwing zij verder ontwikkeld dan die van Jeremia, beiden leeren: de val van Jeruzalem in 586 was de ondergang niet slechts van Juda maar van gansch Israël.

Na dat jaar is volgens Ezechiël — en ook hierin stemt hij met Jeremia overeen — het volk van Jahwe te zoeken, niet onder de achtergeblevenen in Juda en Jeruzalem, maar in de ballingschap. Dit leert ons H. 11. In een gezicht wordt de profeet gebracht aan de oostpoort des tempels, waar hij vijf en twintig man, onder wie een zekeren Pelatja, opmerkt, die hem door Jahwe als beramers van snoode plannen worden aangewezen. In Jahwe's naam kondigt hij hun het strafgericht aan: „door het zwaard zult gij vallen; aan Israëls grenspalen zal ik u richten" (vs. 10). Terwijl hij alzoo profeteert, sterft plotseling Pelatja ben Benaja. Ezechiël, hierin een strafgericht ziende, schreeuwt luidkeels: „Ach, Heer Jahwe, gij gaat Israëls overschot vernietigen!" Maar deze stelt hem gerust: „Menschenkind, uwe broeders, uwe ware broeders [1]), zijn uwe medeballingen [2])…. van wie Jeruzalems inwoners denken: Zij zijn ver van Jahwe; ons is het land tot eene bezitting gegeven." De strekking van dit woord van Jahwe is: gij vreest dat met den dood van Pelatja en de met hem in Jeruzalem vertoevenden het overschot van Israël, dus Israël zelf, zal worden vernietigd; doch geen nood! niet die Jeruzalemmers, maar uwe medeballingen zijn uwe broeders; zij zijn het overschot van Israël waarop gij uwe hoop voor de toekomst moet bouwen. Men zou verkeerd doen met te meenen dat dit alleen van de ballingen van 597, niet van die van 586 geldt; wij zagen vroeger dat Ezechiël van het standpunt van na 586 schrijft. Bovendien is het duidelijk dat de dood van Pelatja tot de inkleeding behoort; die geheele scène in Jeruzalem, Ezechiëls profeteeren en het doodvallen van Pelatja, heeft in een vizioen plaats. Al kan Ezechiël van den plotselingen dood van een zekeren Pelatja in Jeruzalem gehoord hebben, de voorstelling er hier van gegeven en dus ook het tijdstip waarop hier het feit heet geschied te zijn zijn fictief. Inderdaad denkt de profeet bij „medeballingen" ook

1) Dit is de kracht van de herhaling van „uwe broeders" in het Hebreeuwsch.

2) In pl. v. אַנְשֵׁי־גְאֻלָּתֶךָ, d. i. „uwe medeverlosten", leze men volg. Gr. vert. (*οἱ ἄνδρες τῆς αἰχμαλωσίας σου*) met Smend אַנְשֵׁי־גוֹלָתֶךָ of met Cornill אַנְשֵׁי־גָלוּתֶךָ.

aan de met Sedekia weggevoerden. Heeft hij dus het oog op den toestand van na 586, dan hebben wij hier zijne verzekering dat Jahwe niet het overblijfsel van Juda in Jeruzalem, maar de ballingen als zijn ware volk, als Israël beschouwt.

Hoe ongunstig Ezechiël over de achtergeblevenen denkt leert ons 33 : 23—29 ondubbelzinnig. Deze profetie, volg. vs. 21 (waar met LXX „het elfde" in plaats van „het twaalfde" jaar moet worden gelezen) gedagteekend van na 586, onderstelt dat er te midden der puinhoopen op Israëls grond Judeërs zijn overgebleven. Zij maken aanspraak op het bezit van het land waarin zij zijn achtergelaten, en meenen dat het in de toekomst hun, naar het schijnt met uitsluiting van de weggevoerden, zal behooren. „Abraham", zeggen zij, „hoewel slechts één man, heeft het land wel in bezit gekregen, en wij zijn talrijk; dus, ons is het land tot bezitting gegeven". M. a. w. tegen de bedenking dat zij na de verovering van Jeruzalem als een overschot in het land overgebleven, te weinigen in getal zijn om dit te beërven, beroepen zij zich op Abraham, die het land wel tot eene bezitting kreeg al was hij maar één man; in vergelijking met hem zijn zij dan toch talrijk. Ezechiël komt hartstochtelijk tegen deze aanspraken op en profeteert hun dat Jahwe hen allen vernietigen zal en het land tot eene wildernis maken. Hij noemt deze achtergeblevenen niet „Israël", maar met eene onmiskenbare minachting „de bewoners dier puinhoopen op Israëls grond". Evenals Jeremia tijdens zijn verblijf in Egypte, meent dus Ezechiël dat het overblijfsel niet tot het herstelde Israël zal behooren en het land vóor den terugkeer der ballingen nog eene wildernis zal worden, waar mensch noch vee woont; verg. 36 : 12; 38 : 8.

Tegenover deze ten ondergang gedoemde „bewoners dier puinhoopen" stelt Ezechiël, 33 : 1—20, het ten leven bestemde Israël. Het „huis Israël" waarvan hier gesproken wordt is het verstrooide: zij erkennen (vs. 10) om hunne misdrijven en zonden rampspoedig te zijn en weg te teren; zij twijfelen aan de herleving van hun volksbestaan. Maar Ezechiël is door Jahwe ten wachter over het huis Israël aangesteld (vs. 7; verg. 3 : 16—21): hij moet bestraffen, vermanen, roepen tot bekeering, in één woord: zielzorger onder hen zijn; wordt naar

hem geluisterd, dan zal het volk herleven: „waarom zoudt gij sterven, huis Israël?" (vs. 11). Wie zich niet hebben laten gezeggen worden op de terugreis gevonnisd (20 : 32—38). Die herleving wordt ook geprofeteerd in het bekende vizioen van de doodsbeenderen, H. 37; welke profetie de ballingen geldt, zooals blijkt uit de woorden: „ik zal u brengen op Israëls bergen" (vs. 12); „ik zal u in uw land plaatsen" (vs. 14).

Het herstel gaat dus uitsluitend van de ballingen uit; doch niet alleen van de ballingen in wier midden hij leeft, ook van die van Noord-Israël; zooals de profeet 37 : 15—28 zeer uitdrukkelijk verklaart. Hij neemt twee houten, schrijft op het eene den naam *Juda*, op het andere dien van *Jozef*, legt ze op elkander zoodat zij éen hout worden en beeldt daarmede af dat Jahwe Juda en Jozef vereenigen zal. Jahwe verzamelt de ballingen van Jozef en Juda uit alle landen, maakt hen in zijn land tot éen volk, onder éenen koning en herder („mijn dienaar David" vs. 23), en nooit meer zullen zij zich in twee koninkrijken splitsen. Deze vereenigde ballingen heeten „Israëlieten" (vs. 21). Als vreesde de profeet dat men uit deze voorspelling zou kunnen afleiden dat de ballingen onder wie hij leeft nu nog geen aanspraak op den naam Israël hadden, bedient hij zich (vs. 16) van de eenigszins vreemde uitdrukking „Juda en de zonen Israëls, zijne bondgenooten" en „Jozef en het gansche huis Israël, zijne bondgenooten" [1]). Merkwaardig; evenals bij Jeremia heet bij Ezechiël het volk Juda van vóor 586 ook Israël, en toch hebben de weggevoerde Judeërs niet krachtens hetgeen zij vroeger waren aanspraak op dien eerenaam, maar omdat zij met de ballingen van Efraim vereenigd gedacht worden. Hieruit blijkt dat Juda's inwoners vóor 586 in een anderen zin Israël heetten dan Juda's ballingen daarna: vóor 586 kon Juda zoo heeten omdat het met de achtergebleven Noord-Israëllers werd samengevat, na 586 droegen de ballingen dien naam vanwege de onderstelde vereeniging met de weggevoerden van 722.

Ook 11 : 15 worden tot Ezechiëls ware broeders gerekend,

---

1) Op „Jozef" volgt in Hebr. t. nog עץ־אפרים dat als zinstorend moet worden weggelaten. In het vervolg moet in pl. v. וכל־בית ישׂראל wellicht gelezen worden ולבני־ישׂראל, gedeeltelijk volg. Gr. vert. *καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ*.

niet slechts zijne Judeesche medeballingen, maar „het gansche huis Israël, van wie Jeruzalems inwoners denken: Zij zijn ver van Jahwe''. Ja, altijd laat Ezechiël zich over de Gola uit op eene wijze dat zij ook de ballingen van het noordelijk rijk blijkt te omvatten: 36 : 10 zegt Jahwe tot Israëls land: „Ik maak dat gij dicht bevolkt zijt door *het geheele huis Israël*''; 39 : 25 „Nu zal ik het lot van *Jakob* wenden, mij over *het gansche huis Israël* ontfermen'', zoodat hij volg. vs. 28 niet éen van hen doet achterblijven. In overeenstemming hiermede geeft de profeet in 47 : 15—20 de grenzen aan van het land dat Israël in de toekomst bezitten zal volg. Num. 34 : 2—12: het strekt zich een heel eind noordelijker dan Dan uit, iets zuidelijker dan Bersjeba en sluit de geheele kuststreek, zoowel het land der Feniciërs als dat der Filistijnen, in; aan al de stammen wordt daarin een erfdeel aangewezen (47 : 21—48 : 29; verg. 45 : 8; 47 : 13 v.). Dat Jeruzalem aan al de stammen behoort wordt ten slotte, 48 : 30—35, gesymboliseerd door de twaalf stadspoorten die de namen der twaalf stammen dragen.

Dat de in Juda en Jeruzalem achtergeblevenen het oordeel door Jeremia en Ezechiël over hen geveld niet deelden, spreekt vanzelf. Welke hoop zij koesterden, vernamen wij reeds van Ezechiël, en leeren wij vooral uit *Klaagliederen*, een boek dat, met uitzondering van H. 3, hoogstwaarschijnlijk in dit tijdvak onder de achtergebleven Judeërs ontstaan is. Dit wordt niet algemeen aangenomen. De laatste, verdienstelijke, vertolker van dit boek, Max Löhr [1]), is nog van meening dat wij „die Heimath des Buches in dem Kreise der Verbannten'' moeten zoeken, doch geeft daarvoor geen andere reden dan dat uit dien kring ook andere „Literaturprodukte'' zijn te voorschijn gekomen. „Das ist aber'', zegt hij, „in Judäa nicht der Fall gewesen''. Deze laatste bewering zou ik niet gaarne voor mijne rekening nemen; maar gesteld, wij kenden geen exielische stukken uit Juda afkomstig, zou dit voor de herkomst van *Klaagliederen* iets bewijzen? Als Löhr dan van Stade, volgens wien dit boek in Juda geschreven is, zegt dat hij „ohne

1) *Die Klagelieder des Jeremia*, übersetzt und erklärt von Lic. Dr. Max Löhr Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894), S. XIII ff.

Gründe für Judäa eingetreten (ist)", zou ik willen vragen of Löhr's bewering van het tegendeel soms wel door bewijzen gestaafd wordt? Voor Juda als land van herkomst dezer liederen is m. i. nog al wat te zeggen; waarom ik Löhr's bewering, dat „ein greifbarer Anhalt für die Lokalisierung nicht zu entdecken ist" volstrekt niet beamen kan.

In 5:1—18 wordt tot Jahwe geroepen, opdat hij lette op den rampspoed die den schrijver en zijne volksgenooten getroffen heeft. De dichter vermeldt ellende van het verleden: ons erfdeel is vreemden in handen gevallen; weezen zijn wij geworden; wij werden vervolgd; vrouwen en maagden hebben zij onteerd, vorsten opgehangen, grijsaards niet ontzien. Maar tevens gewaagt hij van eene ellende waaronder hij en de zijnen thans zuchten; waarom de hier voorkomende perfecta telkens met imperfecta worden afgewisseld. Men leze vs. 4 „wij *hebben* ons water voor geld *gekocht*; ons hout *komt* tegen betaling binnen"; vs. 8 „knechten zijn heerschers over ons geworden zonderdat iemand uit hunne hand bevrijdt"; vs. 9 „met levensgevaar brengen wij ons brood in huis uit vrees voor het zwaard der woestijn" [1]). Het gaat niet aan dit alles van het verleden te verstaan, zooals Löhr wil ten opzichte van vs. 4, dat beteekenen zal: „Wir *waren* in unserer Heimath wie in der Fremde"; ook mogen wij hem niet toestemmen dat met de „knechten" in vs. 8 de vijanden in het algemeen bedoeld zijn, „weil sie eigentlich dem frommen und gottgetreuen Israël als Knechte dienen sollten." Het woord doet in dit verband veeleer denken aan dienaren der Babylonische of Perzische koningen, landvoogden of onderlandvoogden, die over Juda waren aangesteld. Indien nu de dichter niet slechts rampspoed van het verleden maar ook van het heden in deze verzen schildert, dan moet hij in Juda hebben gewoond, want met geen woord duidt hij aan dat de tegenwoordige ellende in een ander land dan de vroegere is geleden; zij is daarvan eenvoudig de voortzetting. Ook wijst

---

1) Löhr leest met Matthes en Dyserinck (Zie des laatsten *De Klaagliederen uit het Hebreeuwsch opnieuw vertaald*, in Theol. Tijds. XXVI, bl. 379) חֹרֶב in pl. v. חֶרֶב.

de knechtenheerschappij veeleer op Juda dan op het land der ballingschap.

Van de achtergeblevenen en de ballingen wordt in ons boek gesproken zooals wij verwachten van schrijvers die in Juda wonen. De dichters verwijlen met hunne gedachten, niet bij de ballingen, maar bij Jeruzalem, dat niet als eene geheel ontvolkte maar als eene zwaar geteisterde stad met eene treurende bevolking wordt afgeschilderd: wel zijn de wegen naar Sion verlaten, omdat er geen feesten worden gevierd, en is in de poorten geen drukte als weleer, maar toch is de stad niet zonder inwoners; want: de priesters zuchten, de maagden jammeren (1 : 4), hare zonen zijn stom van ontzetting (1 : 16); verg. 2 : 9b, 10 : de profeten vinden geen gezicht, de oudsten zitten zwijgend op den grond, de maagden van Jeruzalem hebben het hoofd ter aarde gebogen. Zoo spreken m. i. geen menschen die ver van Jeruzalem zijn, maar zulken die zelven in de geteisterde stad wonen en dag aan dag hare ellende zien en mede ondervinden. Deze indruk wordt zeer versterkt door de opmerking dat in ons boek wel telkens sprake is van wegvoering en weggevoerden (1 : 3, 5 v., 15, 18; 2 : 9; 4 : 1 v., 15 v.), maar van de ballingen eigenlijk niets anders wordt medegedeeld dan dat zij zijn heengegaan. Het zijn niet de ballingen die beklaagd worden en wier klachten de dichters vertolken, voor wie zij bidden en op wie zij hunne hoop voor de toekomst hebben gevestigd; hun beklag geldt Sion omdat dit zoovele zijner zonen moet derven, niet den ballingen omdat zij Sion moeten missen. Zij spreken van Sions geleden smaad, van haar droevigen staat in het heden, van haar berouw en hoop op verlossing; niet het volk in ballingschap, maar Sion wordt sprekend ingevoerd, klagend, schuldbelijdend, biddend (1 : 9, 11b—16, 18—22; 2 : 11, 20—22). Van de ballingen gewagen zij alleen om Sions verlies in het licht te stellen; niet om de ballingen zelven bekommeren zij zich, maar om Sion. Dit blijkt ook uit hetgeen van den smaad der tegenstanders gezegd wordt. Die tegenstanders zijn, ja, ook de vijanden die Jeruzalem hebben veroverd, maar evenzeer de naburen die zich verheugen in Juda's vernedering. Dezen zijn het „die lachend aanzagen hoe zij beroofd werd" (1 : 7), „de vijand die een hoogen toon

voert" (1 : 9), „de vijanden die zich verheugden toen zij van mijn ongeluk hoorden" (1 : 21); eens (4 : 21 v.) wordt zelfs de dochter Edoms met name genoemd. Niet een balling, die van het leedvermaak van Sions naburen niets merkte, maar alleen een inwoner van 't gesmaad Jeruzalem kan zich zoo hebben uitgedrukt.

Voeg hierbij dat in ons boek geen woord is te vinden waaruit de verwachting van een terugkeer der ballingen blijkt. Veeleer wordt van hen gesproken alsof zij voorgoed zijn verworpen. Wat 1 : 3 van Juda's ballingen gezegd wordt, dat zij geen rustplaats konden vinden onder de volken, daar zij overal door hunne vervolgers werden ingehaald, zegt Jeremia (Jer. 24 : 9; 29 : 18) ook, doch niet van de Gola aan welke hij terugkeer belooft, maar van de Jeruzalemmers die hij ten ondergang gedoemd acht, en eveneens de auteur van Deut. 28 : 65 in een verband waar aan herstel niet gedacht wordt; verg. Jez. 23 : 12. Van de ballingen heet het (1 : 15; 4 : 1 v.), dat zij weggeslingerd, als pottenbakkerswerk weggeworpen zijn, en van de priesters en profeten (4 : 13—16), dat, toen zij zwervelingen, vluchtelingen werden, Jahwe niet meer naar hen omzag. Inderdaad, deze dichters bekommeren zich om het lot der weggevoerden zeer weinig; in de beden om 's volks herstel wordt hunner niet gedacht, van een terugkeer niet gewaagd. Het laatste is ook in 4 : 22 het geval niet, waar tot Sion gezegd wordt dat de straf een einde neemt en dat Jahwe לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ׃ Deze woorden, die letterlijk beteekenen „hij zal niet voortgaan u in ballingschap te voeren", willen niet zeggen dat de uit Jeruzalem weggevoerden niet in ballingschap zullen blijven, maar dat de toestand van ballingschap waarin Jeruzalem thans verkeert niet zal duren. De woorden moeten dus vertaald worden: hij zal u niet langer in ballingschap laten blijven [1]). Sions ballingschap (verg. Jez. 49 : 21) is haar tegenwoordige toestand van vernedering, haar wonen als eene onreine te midden van vreemden en tegenstanders (1 : 17).

1) Zoo ongeveer ook Dyserinck „hij zal niet langer in ballingschap u voeren." Löhr: „nicht wird er wieder dich verbannen."

Ook de woorden van 5 : 21 „Breng ons tot u terug, opdat wij wederkeeren” behelzen geen bede om terugkeer der ballingen, maar beteekenen: laat ons tot u in de vroegere verhouding staan, opdat wij in onzen vorigen staat hersteld worden. Daar de auteurs van *Klaagliederen* van een terugkeer der ballingen niet spreken en toch bidden om en profeteeren van Jeruzalems opheffing uit zijne vernedering (4 : 22; 5 : 19—22), moet in hunne voorstelling van herstel de terugkeer der ballingen niet de eerste plaats hebben ingenomen. Dit is alleen te verklaren door de onderstelling dat zij tot de in Juda achtergeblevenen behoorden.

Uit het geleverd betoog volgt reeds, dat voor onze dichters niet, als voor Jeremia en Ezechiël, de ballingen het volk van Jahwe, het echte Israël, zijn. Volgens hen gaat het herstel des volks blijkbaar van Jeruzalem, van de in Juda achtergeblevenen uit. Desalniettemin noemen zij die achtergeblevenen nooit Israël. Dien naam gebruiken zij wel, maar geven zij uitsluitend aan het volk dat met Jeruzalems val is ondergegaan, nooit aan het volk dat nu in Jeruzalem woont. Het volk dat door Jahwe vernietigd is heet, ja ook *Juda's dochter* of *Juda* (1 : 3; 2 : 2, 5; 5 : 11), maar tevens *Israël* en *Jakob*: de Heer heeft van den hemel ter aarde geworpen den luister Israëls (2 : 1), vernietigd alle woonplaatsen Jakobs (2 : 2), afgehouwen elken hoorn [1]) van Israël, in Jakob een vlammend vuur ontstoken (2 : 3), Israël vernietigd (2 : 5), tegen Jakob tegenstanders besteld (1 : 17). De tegenwoordige bevolking daarentegen wordt naar Jeruzalem genoemd: *Jeruzalem* of *de dochter van Jeruzalem*, *Sion* of *de dochter van Sion* (1 : 6 vv.; 2 : 1, 15, 18; 4 : 22); verg. 1 : 16 „mijne (*Jeruzalems*) zonen”, 1 : 4 „hare (*Sions*) priesters” en „maagden”, 2 : 10 „de oudsten der dochter *Sions*”.

Voor deze dichters is dus Israël dood; de tijd vóor de verovering van Jeruzalem is volgens een hunner de tijd „toen wij nog leefden” (4 : 17). Thans bestaat er geen volk van dien naam: aan de ballingen, op wier terugkeer zelfs niet wordt gezinspeeld, geven zij den naam Israël niet, maar evenmin

1) Wellicht is met Budde כל te schrappen.

aan de bevolking van Jeruzalem, ofschoon zij voor haar verwachten herstel en verheerlijking. Of onze dichters zich de verlossing van Jeruzalem als een herstel van Israël dachten, blijkt niet.

Voor ons onderzoek is de vraag naar het land van herkomst van Jez. 40—48, eene vraag die nog steeds verschillend beantwoord wordt [1]), van ondergeschikte beteekenis. Want in elk geval zijn deze toespraken tot de ballingen gericht. De 42 : 18 vv. als blinden en dooven toegesprokenen zijn dezelfden als het blinde en doove volk dat Jahwe volg. 42 : 16; 43 : 5—8 zal uitleiden [2]) en van alle hemelstreken vergaderen. De woorden „om uwentwil heb ik (Jahwe) naar Babel heengezonden" (43 : 14) moeten tot de ballingen gericht zijn; de belofte van Jahwe dat hij door de woestijn een weg, in de wildernis stroomen zal maken ten einde zijn volk, zijn uitverkorene te drenken, zoodat voor zijne hoorders als dit geschied is de uittocht uit Egypte niet meer der herdenking waard zal zijn (43 : 16—20), is alleen als tot ballingen gesproken begrijpelijk. Wanneer de profeet in 46 : 1—4 Jahwe laat spreken: Bel en Nebo worden den lastdieren opgeladen en gaan in ballingschap; maar ik heb u van de geboorte af gedragen en zal u blijven torsen tot in de grijsheid — dan houdt de tegenstelling blijkbaar in: terwijl de Babylonische goden in de ballingschap worden weggedragen, zal ik, die u altijd droeg, u uit de ballingschap dragen — en zijn dus ballingen toegesproken. En wat in onze hoofdstukken doorgaande ondersteld wordt, wordt 48 : 20 v. *ipsis verbis* gezegd: „Verlaat Babel, ontvlucht de Chaldeën .... zegt: Jahwe heeft Jakob, zijn dienaar, losgekocht!"

Welnu, het volk in ballingschap, van en tot hetwelk onze profeet spreekt of liever Jahwe laat spreken, is Jakob of Israël. Het blinde en doove volk dat Jahwe zal uitleiden (43 : 8)

---

1) M. i. is dit gedeelte stellig in Babylonië geschreven, wat ook Kuenen (*HkO*² II, bl. 143—145), Cornill (*Einleitung*, S. 149), Wildeboer (*de Letterkunde des O. Vs.*, bl. 322 vv.) aannemen. Duhm (*Das Buch Jesaia*, S. XVIII) houdt het noorden van Fenicië voor de plaats van herkomst van Jez. 40—55, met uitzondering van de Ebed-Jahwe-stukken.

2) In 43 : 8 lees ik in pl. v. „leid uit" met Gr. vert. „ik zal uitleiden".

en dat als „blinden" en „dooven" wordt toegesproken (42 : 18) heet Jakob of Israël (43 : 1). Dit Jakob-Israël is de erfgenaam, de voortzetting in rechte lijn van oud-Israël: Jahwe is zijn maker, schepper, formeerder, koning en losser (41 : 14; 43 : 1, 14 v.; 44 : 2, 6, 21 vv.; 48 : 17); het is hetzelfde volk als dat waaraan van den aanvang af is bekend gemaakt dat Jahwe de maker is van alles (40 : 21 vv.), dat in den ouden tijd Jahwe getergd (43 : 21 vv.), zijn onderricht niet begrepen heeft (42 : 19—21), om zijne zonden het voorwerp van Jahwe's toorn is geweest (42 : 23—25; 43 : 28). Het is Jahwe's dienaar en uitverkorene (41 : 8; 44 : 1 v., 21; 45 : 4; 48 : 12, 20), het kroost van Abraham en Jakob (41 : 8; 43 : 27), nog steeds het voorwerp van Jahwe's liefde en zorg (40 : 27 vv.; 41 : 17—20; 43 : 3 v.).

De ballingen zijn dus voor onzen profeet Israël, de voortzetting van het volk vóor de Ballingschap. En zij *alleen* vertegenwoordigen in zijn tijd Israël; al zegt hij het niet met zoovele woorden, hij onderstelt dat er buiten het land der ballingschap geen Israël is: de belofte dat Jahwe Israël uit de ballingschap zal dragen geldt volg. 46 : 3 „allen die overig zijt van het huis Israël." Tot het tegendeel mag men niet besluiten uit 43 : 5, waar Jahwe tot Jakob-Israël zegt: „van het oosten zal ik uw kroost doen komen." Men zou hieruit kunnen afleiden dat de naam Israël meer omvat dan „zijn kroost" dat in ballingschap is. Doch aangezien het kroost van Israël hier geheel parallel is met Israël („van het westen u (Israël) vergaderen"), evenals Jer. 46 : 24 „ik ga u (Israël) redden uit verre oorden en uw kroost uit het land der ballingschap", zijn „Israël" en „kroost van Israël" hier geheel gelijkwaardige begrippen, die beide het volk in ballingschap en niets meer aanduiden. Dat de ballingen, wien de terugkeer beloofd wordt, zoowel de weggevoerden van Noord-Israël als die van Juda zijn, zegt onze profeet niet uitdrukkelijk, maar wordt, naar het schijnt, doorloopend ondersteld. Hadden Jeremia en Ezechiël nog uitdrukkelijk moeten verzekeren dat de terugkeerenden de twaalf stammen Israëls zouden zijn, voor onzen profeet spreekt dit blijkbaar reeds zoo vanzelf dat hij het niet meer met zoovele woorden behoeft te zeggen. Een argument tegen deze bewering kan men alleen ontleenen aan Jez.

48 : 1 „die naar Israël genoemd, uit Juda gesproten zijn." Deze woorden toch schijnen te leeren dat het „huis Jakob" dat toegesproken wordt bestaat louter uit Judeërs, die Israël vertegenwoordigen [1]). Doch er is reden om deze woorden aan Deutero-Jezaja te ontzeggen. Duhm wijst er terecht op [2]), dat de menschen van wie in vs. 1 v. sprake is, blijkens de woorden „die zich immers naar de heilige stad noemen", in of bij Jeruzalem moeten gewoond hebben; de naam „de heilige stad" wordt wel in latere geschriften meermalen aan Jeruzalem gegeven (64 : 10; Neh. 11 : 1, 18; Dan. 9 : 24), maar door onzen auteur elders in deze hoofdstukken [3]) niet. In geen geval kunnen deze woorden den indruk dien H. 40—48 in zijn geheel maakt uitwisschen, dat met de ballingen al de weggevoerde Israëllers bedoeld worden.

Dezelfde beschouwing van de ballingen als Israël vinden wij in Jez. 13 : 1—14 : 23: Jahwe zal Israël-Jakob weer op zijn eigen grond doen wonen; het huis Israël zal de volkeren die hen terugbrachten op Jahwe's grond als slaven en slavinnen bezitten, en wegvoeren wie hen wegvoerden (14 : 1 v.), en in Jer. 46 : 27 v. — een stukje geheel in den trant van Deutero-Jezaja — waar Jahwe zijn dienaar Jakob-Israël belooft, hem te redden uit verre oorden en zijn kroost uit het land hunner ballingschap.

Nu spreekt onze profeet ook enkele malen tot en van Jeruzalem of Sion. Sion-Jeruzalem wordt opgewekt aan Juda's steden de komst aan te kondigen van haar god (40 : 9—11; verg. 41 : 27). Jahwe „zegt van Jeruzalem: Het worde bewoond! van Juda's steden: Zij moeten herbouwd worden" (44 : 26, 28). „Hij geeft in Sion heil, aan Israël zijn luister" (46 : 13). Deze toespraken tot Sion dragen echter een ander karakter dan die welke wij in *Klaagliederen* aantreffen. De

1) De verklaring van Dillmann (*Der Prophet Jesaia*, S. 423) dat hier van het volk eene drievoudige benaming (Jakob-Israël-Juda) voorkomt, „damit es nicht scheine, als sollten neben der jüd. Hauptmasse die andern aus andern Stämmen etwa darunter befindlichen ausgeschlossen sein", schijnt mij onhoudbaar.

2) A. W. S. 332.

3) De uitdrukking komt nog voor 52 : 1, maar het stuk waartoe dit vers behoort (51 : 17—52 : 12) is, geloof ik, niet van hem; in elk geval is het te Jeruzalem geschreven.

dichters der liederen spreken tot en van de bevolking van Jeruzalem; zij onderstellen eene zij het ook slechts ten deele bewoonde stad. Onze schrijver zinspeelt nergens op Jeruzalems inwoners, denkt zich veeleer de stad als onbewoond (verg. 44:26); hij spreekt met eene dichterlijk-profetische personificatie de stad zelve aan; om haar, niet om hare bevolking, is het hem te doen. Volgens *Klaagliederen* zal Sion ook in den tijd zijner verheerlijking aan de bevolking die er thans woont toebehooren; volgens onzen schrijver behoort het aan de straks terugkeerende ballingen en valt zijne verlossing met dien terugkeer samen. In 46:13 wordt dan ook niet geleerd dat nu reeds een volk Israël in Sion woont; het vers doelt op den tijd als de ballingen, in Jeruzalem teruggekeerd, van Jahwe luister zullen ontvangen, en daarmede tevens aan Sion heil geschonken zal worden. Bij de voorstelling van Sion als vreugdebode en van Jeruzalem als heilsheraut, die aan de steden van Juda Jahwe's komst moet aankondigen, denkt de profeet niet aan Sions bevolking, maar stelt hij eenvoudig de stad als persoon voor [1]). Lezen wij nu in 40:1 v. „Vertroost, vertroost mijn volk, zegt uw god; spreekt naar Jeruzalems hart", dan mogen wij die woorden niet zoo verstaan, alsof de vertroosting moet gelden „Jahwe's volk in Jeruzalem" [2]); maar deze verzen

1) In Jez. 52:7—12 wordt een andere toestand ondersteld. Niet Sion kondigt daar aan Juda's steden Jahwe's komst aan, maar de blijmare wordt aan Sion door vreugdeboden gebracht en Jeruzalems wachters zien Jahwe's terugkeer naar Sion. Hier wordt Sion als bewoond gedacht; de schrijver is dan ook niet een balling, maar, blijkens vs. 11 „gaat uit van daar", iemand die in Juda, wellicht in Jeruzalem, woont.

2) Dit schijnt Dillmann (a. a. O. S. 365) te meenen als hij schrijft „Für עַמִּי tritt *Jerusalem* ein als die Vertreterin der Gemeinde"; ook Duhm (a. a. O. S. 263 f.) zegt: „Mein Volk" wird durch Jerusalem ersetzt und erklärt". De redeneering van laatstgenoemden geleerde bij vs. 2 over de beteekenis van Jeruzalem bij Deutero-Jezaja houdt m. i. geen steek. Volgens hem onderstelt onze profeet dat Jeruzalem in de Ballingschap eene bevolking had, die in geestelijken zin hoofd van het volk was gebleven, zoodat iemand die in Jeruzalem optrad geacht kon worden tot het gansche volk te spreken. Deze onderstelling, hoe waar op zich zelve, mogen wij niet aan den schrijver van H. 40—48 toedichten; in deze hoofdstukken wordt nergens op eene bevolking van Jeruzalem gezinspeeld en worden steeds de ballingen als het volk van Jahwe toegesproken. De opvatting van Duhm hangt samen met zijne m. i. onhoudbare meening dat het grootste gedeelte van H. 49—55, hetwelk profetieën behelst waarin eene bevolking van Jeruzalem onderstelt wordt, door den auteur van

behelzen tweeërlei last: 1°. „mijn volk", d. i. de ballingen, te vertroosten en 2°. Jeruzalem, het nu van zijne zonen beroofde (49 : 20 v.), te bemoedigen. Heet het toch in vs. 10 v. dat Jahwe zijn volk naar Sion brengt als een herder die zijne kudde weidt, dan gaat dit van de onderstelling uit dat Jahwe's volk nu nog niet in Jeruzalem is.

Volgens den auteur van Jez. 40—48 zijn de ballingen het volk van Jahwe en heeten zij daarom Israël of Jakob. Van de in Juda achtergeblevenen rept hij niet. Aan Jeruzalem-Sion schenkt hij zijne aandacht, niet om hare tegenwoordige bevolking, maar alleen omdat het de plaats is die straks door de ballingen weder bewoond en door hun terugkeer uit hare vernedering opgeheven zal worden.

De uitkomst van het ingestelde onderzoek is:

1°. In het tijdvak tusschen 586 en 536 hebben alleen de ballingen aanspraak op den naam Israël. Immers bij het volk in de verstrooiing denkt men aan de weggevoerden zoowel van Efraim als van Juda.

2°. De in Juda en Jeruzalem achtergeblevenen dragen dien naam niet. Niet slechts mannen als Jeremia en Ezechiël, die hunne vernietiging profeteeren, maar ook zulken als de dichters van *Klaagliederen*, die zelven tot hen behooren en blijkbaar verwachten dat het herstel des volks van de achtergeblevenen zal uitgaan, geven hun dien naam nooit.

Wij hebben dus recht te verwachten, dat men na den terugkeer der ballingen het volk in Kanaän Israël zal hebben geheeten. Noemt nu een schrijver van na 536 zijne in Kanaän wonende tijdgenooten nooit of nimmer Israël, maar steeds Juda of volk van Juda, dan mogen wij hieruit alleen natuurlijk niet afleiden dat hij van geen terugkeer weet, maar moet deze bijzonderheid toch in rekening worden gebracht bij het onderzoek of hij al dan niet de terugkomst der ballingen onder-

---

H. 40—48 vóor 536 en in hetzelfde land als het overige (het noorden van Fenicië) geschreven is. Duhm's vraag of die bevolking van Jeruzalem er werkelijk zou geweest zijn dan wel in de verbeelding van onzen idealist bestaan heeft — moet, geloof ik, aldus worden beantwoord: *Klaagliederen* leert ons dat Jeruzalem in de Ballingschap eene bevolking had, maar in de verbeelding van onzen idealist is Jeruzalem eene plaats zonder inwoners.

stelt. Daarentegen wekt een schrijver van na 536 die zijne in Kanaän wonende tijdgenooten Israël noemt een sterk vermoeden dat op het tijdstip waarop hij schreef de ballingen weer in hun vaderland woonden.

Ik meen dus te hebben aangetoond, dat ik in mijn geschrift „Het Herstel van Israël" ten volle recht had, het gebruik van den naam Israël bij Haggai en Zacharja als toetssteen aan te wenden ter bepaling van het tijdstip van den terugkeer der ballingen.

Het verkregen resultaat leert ons bovendien, hoe Ezra de door hem naar Kanaän teruggevoerde ballingen kon voorstellen als de twaalf stammen, als Israël (Ezra 8 : 1—14) [1]), hoe de Kroniekschrijver kon meenen, dat door Nebukadresar het gansche volk was weggevoerd en het land in den tijd der Ballingschap woest had gelegen (2 Kron. 36 : 20 v.), hoe hij dientengevolge den herbouw des tempels aan teruggekeerde ballingen toeschrijven en dus dien terugkeer naar den tijd vóor het begin van den tempelbouw verleggen moest.

Leiden. W. H. Kosters.

AGOBARD VAN LYON [2]).

III. AGOBARD EN DE UITWENDIGE BELANGEN DER KATHOLIEKE KERK.

Toen Agobard in het jaar 833 zijn politiek optreden bij den Keizer moest verdedigen, liet hij ook eene verzuchting hooren over den ellendigen toestand der kerk. Hij deed dat met de schoone woorden van Gregorius, waarmede deze Paus zijne kerk vergeleek met een schip, dat te worstelen heeft met

1) Zie *Het Herstel* enz., bl. 60 v.

2) Vervolg van bl. 15 vv., 121 vv.

onstuimige golven, zoodat het vaartuig lek geslagen wordt en moeilijk in eene veilige haven te sturen is. „Ach, ach", zoo voegde de schrijver er aan toe, „indien toen (in de dagen van Gregorius) het schip der kerk rot was, en zijne planken toen reeds vergaan, wat is het dan nu?" [1]).

Het is na het lezen van deze woorden niet noodig, te vragen, of de toestand der kerk in Agobards tijd rooskleurig was. Zijne verzuchting zegt genoeg, en het zou dan ook niet veel moeite kosten, verschillende bewijzen hier te verzamelen, om aan te toonen, dat de toenmalige kerk waarlijk een zeer zwak schip was.

Maar deze verzuchting doet ons ook duidelijk zien, dat de bisschop van Lyon treurde over zulke toestanden. Hoe zou men ook anders van hem kunnen verwachten? De kerk is voor hem alles; hij wil zijn leven in haren dienst besteden; niets kan hem zoo verheugen als haar bloei. Doch dan moet ook haar kwijnend leven hem innig verdriet veroorzaakt hebben; dan moet hij ook gezonnen hebben, of hij in staat was, eenige hulpe aan te brengen; dan kan hij ook niet geaarzeld hebben te doen, wat hij meende te kunnen en te moeten doen. En wij vergissen ons hier niet, want meer dan een zijner geschriften bewijst, hoe die man heeft geijverd ook voor de uitwendige, de stoffelijke belangen zijner kerk. Wij willen hem in zijn arbeiden voor dit doel nagaan en kennis maken met de geschriften, welke hierop betrekking hebben.

Het is bekend, dat de kerk reeds vroeg allerlei goederen in eigendom ontving, deels door erflating, deels door schenkingen van levenden. Het natuurlijk gevolg hiervan was, dat zij

---

1) *De compar. regim. eccl. et polit.*, c. VI: „Quae pericula beatus papa Gregorius suo jam tempore, quando adhuc status idem multo et incomparabiliter melior erat quam nunc, ita deplorat, dicens: Tantis quippe in hoc loco hujus mundi fluctibus quatior, ut vetustam ac putrescentem navem, quam regendam occulta Dei dispensatione suscepi, ad portum dirigere nullatenus possim. Nunc ex adverso fluctus irruunt, nunc ex latere cumuli spumosi maris intumescunt, nunc a tergo tempestas insequitur; interque haec omnia turbatus, cogor modo in ipsa clavum adversitate dirigere, modo curvato navis latere minas fluctuum ex obliquo declinare. Ingemisco, quia sentio quod negligente me crescit sentina vitiorum, et tempestate fortiter obviante, jam jamque putridae naufragium tabulae sonant. Heu, heu! Si tunc jam putrescebat navis Ecclesiae, et si ejus tabulae jam putridae erant, quid nunc est?" (bij Migne, Tom. CIV, p. 297, 298).

spoedig rijk werd in grondbezit, vooral bij de Franken, daar de Merovingische vorsten gedurende twee eeuwen (± 500—700) ijverig voorgingen in het doen van groote schenkingen. Op het einde der zevende eeuw moet dan ook reeds een derde gedeelte van het grondbezit in Gallië aan de kerk zijn geweest. Aan dezen toestand was echter door het Karolingische vorstenhuis een einde gemaakt. Karel Martel toch ontnam haar vele eigendommen, om daarmede wereldlijke personen te beleenen, die dan de verplichting op zich namen soldaten voor den heirban te leveren. Wel nam Karloman zich voor, dat alles terug te geven, en de kerk in haar voormalig bezit te herstellen, doch het werd niet tot uitvoering gebracht. Ja, in het jaar 743 werd te Liftinae in strijd met het genoemde voornemen bepaald, dat nog een deel der kerkelijke goederen als precarie [1]) zou worden teruggehouden tot onderhoud van het leger, op voorwaarde evenwel dat van iedere ontnomene hofstede één „solidus'' jaarlijks aan de kerk zou betaald worden. Dit besluit werd genomen met het oog op de dreigende invallen der na burige volken, zoodat het leger goed moest onderhouden worden. Pepijn weder verklaarde op de synode te Soissons (744) uit de onttrokken goederen de kloosters te zullen onderhouden, en de rest der inkomsten aan de kerk te zullen afdragen. Maar hierdoor werden de bezittingen niet aan de wettige eigenaresse teruggegeven, zoodat ten tijde van Karel den Groote nog zeer vele goederen in handen van particulieren waren. Wel werd toen op de synoden te Aken (809) en te Mainz (813) bepaald, dat van dergelijke bezittingen tienden zouden geheven worden door de kerk, maar deze had niet de minste zekerheid, dat deze tienden haar trouw betaald zouden worden. Karel stierf, en werd door zijn zoon Lodewijk opgevolgd; doch ook onder dezen vorst werd de toestand niet beter, al werd ook op de groote synode te Aken (817) bepaald, dat saecularisatie van kerkelijke goederen niet meer zou plaats hebben; immers het schijnt, dat aan deze bepaling geenszins de hand werd gehouden. In ieder geval was de toenmalige toestand verre

1) „Precaria est libellus seu charta, qua quis alodium vel praedium ab ecclesia sub annuo censu ad vitam utendum accipit.'' Zie Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Par. 1850.

van gunstig. Met zeer donkere kleuren wordt deze geschilderd in het veertiende en vijftiende hoofdstuk van Agobards geschrift: „Over het bestuur der kerkelijke goederen" [1]). Achting voor kerk, kerkelijke personen en kerkelijke instellingen was bij velen geweken. Men waagde het vrijgelatenen, die aan de zorg der kerk waren toevertrouwd, weder in slaafsche dienstbaarheid te brengen. Priesters wisten niet, hoe lang zij in het bezit zouden blijven hunner woningen en gewijde gebouwen, want niet alleen werden de kerkelijke goederen, maar de kerken met de goederen samen verkocht [2]).

Zoo ongeveer stonden de zaken, toen in het jaar 822 een rijksdag met synode te Attigny werd gehouden, waar de Keizer van de aanwezigen wilde vernemen, op welke wijze verschillende verzuimen het best zouden hersteld worden, en wat hij in het belang van staat en kerk kon doen. Dit ernstig plan werd door de aanwezigen zeer toegejuicht, en ook Agobard, die tegenwoordig was, gaf zijne ingenomenheid te kennen. Hij nam de gelegenheid waar, zijne hoorders aan te raden, dat zij de aandacht des Keizers zouden vestigen op den ongunstigen toestand der kerkelijke goederen. De rede, welke Agobard te Attigny hield, kwam ongeveer hierop neder. De kerk was reeds spoedig nadat zij invloed begon uit te oefenen met bezittingen van verschillenden aard verrijkt. De vorsten gaven wetten, de bisschoppen maakten allerlei bepalingen, om de kerkelijke bezittingen tegen de roofzucht der goddeloozen te verdedigen. Er waren toen vele voortreffelijke bisschoppen, die vaststelden, dat de heilige canones ongeschonden zouden bewaard worden, daar zij toch door den geest Gods, met goedvinden der geheele wereld en in overeenstemming met de Heilige Schrift, waren opgesteld. Daartegen te zondigen was

---

1) *Lib. de dispens. eccl. rer.*, c. XIV, XV (bij Migne, Tom. CIV, p. 236, 237).

2) l. l.: „Non solum proprios olim servos a se vel a parentibus suis libertate donatos in servitium revocant, verum etiam ab illis libertos factos, et a liberatoribus suis patrocinii et defensionis causa Ecclesiae delegatos, contra fas multipliciter affligunt, omnique servitute deprimunt, nulla Ecclesiae vel sacerdotibus relicta potestate, qui eos patronorum vice tueri debuerant.... At nunc in quibusdam locis, nullus ordo hominum, sive sint liberi, sive servi, de habitatione sua tam infidus est ut sacerdotes; ut pote qui nullo modo securi esse possint, nec scire quot diebus Ecclesiam vel habitaculum suum eis habere sit licitum.... Nunc non solum possessiones ecclesiasticae, sed ipsae etiam Ecclesiae cum possessionibus venundantur.

sedert dien tijd hetzelfde als zondigen tegen God en tegen zijne algemeene kerk. En wat de kerk door zijn geest bepaald heeft heeft God verbindend gesteld voor alle eeuwen, zoodat zij, die in den tegenwoordigen tijd heilige goederen tot wereldsche doeleinden aanwenden, wel degelijk schuldig zijn. Agobard erkende, dat de tegenwoordige vorst zich niet aan de zonde zijner voorgangers heeft schuldig gemaakt door kerkelijke goederen te saeculariseeren. Het zal hem ook wel onmogelijk zijn alle fouten te herstellen; maar als hij althans over het groote gevaar wil nadenken, opdat hij er voor leert vreezen en het betreuren. Aan zijne hoorders gaf de spreker ten slotte nog de vermaning, dat zij met den Keizer zouden medewerken, om het gevaar te keeren, en van zich zelven en van den vorst de straf wegens plichtsverzuim af te wenden [1]).

Hetzij als gevolg van deze toespraak of niet, het volgend jaar werd het punt der kerkelijke goederen ter sprake gebracht te Compiègne, alwaar in November 823 eene synode met rijksdag gehouden werd. Agobard was daar niet bij tegenwoordig, maar toch weet hij den gang der gebeurtenissen mede te deelen. Na lange besprekingen kwam men niet verder, dan dat het schandelijk misbruik der heilige goederen op ieders hart werd gedrukt, terwijl de leeken vermaand werden voortaan met meerdere billijkheid en achting jegens de kerk te handelen [2]). Hoewel Agobard ons deze besprekingen slechts met korte woorden mededeelt, blijkt er toch uit, dat de twee partijen, geestelijken en leeken, niet tot overeenstemming konden komen, waar het de belangen der kerk gold. De Keizer, het onaangename van dezen toestand inziende, trachtte als bemiddelaar op te treden en eene toenadering tusschen beide partijen tot stand te brengen. Doch helaas, hij stiet bij de wereldlijke aristocratie op grooten onwil, hetgeen trouwens ook zeer goed te begrijpen is [3]). Slechts op ééne voorwaarde toch zou er eene verzoening hebben kunnen plaats hebben; indien men namelijk de kerk, althans ten deele, in haar rechtmatig bezit herstelde. Natuurlijk was de andere partij hiertoe niet gemakkelijk te bewegen.

---

1) l. l., c. IV.
2) l. l., c. V.
3) l. l., c. VI.

Hoewel Agobard aan de onderhandelingen te Compiègne geen deel had genomen, toch had het gebeurde op dien rijksdag voor hem zeer onaangename gevolgen. De aristocratie, boos dat men het punt der kerkelijke goederen had durven aanroeren, werpt alle schuld op Agobard, daar hij te Attigny den moed had gehad, voor het goed recht der kerk op te komen. Van deze stemming onder de aanzienlijken werd de bisschop door een ambtsbroeder verwittigd, die hem vroeg, welk aandeel hij toch aan deze zaak had. Gaarne wil Agobard zijnen vriend de gewenschte inlichtingen verstrekken, hetgeen hij doet in het reeds genoemde geschrift: „Over het bestuur der kerkelijke goederen" [1]). Uit een en ander blijkt, dat dit werk in het jaar 824 moet zijn geschreven. In November des vorigen jaars toch was de rijksdag te Compiègne gehouden. Naar aanleiding van hetgeen aldaar besproken werd, was de aristocratie ontstemd, wat spoedig genoeg aan het licht zal zijn gekomen, zoodat ook Agobards vriend het weldra kan vernomen hebben. Hierop volgde dan de vraag naar inlichtingen, welke zeker niet lang naar antwoord heeft moeten wachten.

In dit antwoord nu schetst Agobard, zooals wij reeds gezien hebben, het gebeurde op de genoemde rijksdagen, om aan te toonen, welk gering aandeel hij aan de kwestie heeft. Het is waar, hij heeft op den treurigen toestand der kerk het oog gevestigd. Maar grooten invloed heeft hij niet geoefend. Hoe kon men dat denken? Hij was geen man, aan wiens raad men veel gewicht hechtte [2]). Deze historische mededeelingen vormen den inhoud der zes eerste hoofdstukken, terwijl het verdere gedeelte dient, om aan te toonen, dat de schrijver op goede gronden steunt, wanneer hij voor de kerk het rechtmatig bezit van eigendommen verdedigt. Bij dit betoog zal hij zijne bewijzen hoofdzakelijk putten uit de Schrift en het canoniek recht. Doch laten wij hem meer nauwkeurig volgen bij de verdediging zijner meening.

---

1) *Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum* (bij Migne, Tom. CIV, p. 227—250).

2) l. l., c. I: „Ac primum ipse scire potes, me nunquam inter majores nostros et meliores nobis tanti loci vel honoris fuisse, ut aut incentor discordiae aut pacis conciliator esse potuerim. Quippe qui, ut insuetus et timidus, inter tales ac tantos raro loqui valeam."

De schrijver begint met te herinneren, dat de instelling van het priesterschap uit de oudste tijden dagteekent. Onder Israël werd voor dezen stand uitmuntend gezorgd, daar hun de tienden werden afgestaan, terwijl zij eenige steden met weideplaatsen ontvingen; daardoor werd dat alles aan God gewijd. Wat nu aan den Heer gewijd was, mocht niet meer teruggenomen worden; zelfs een beest, hetwelk ter offerande bestemd was, kon niet meer voor een ander verruild worden. Ieder vergrijp tegen deze goddelijke instelling wordt streng gestraft. Ja, indien men draalde met de uitvoering eener gelofte, werd dit als nalatigheid aangemerkt; hoeveel te meer is dan iemand schuldig, indien hij zich wederrechtelijk toeëigent, wat anderen hebben gewijd [1]). De schrijver herinnert er aan, dat ten tijde van den profeet Jeremia het volk zich verbonden had, hunne Hebreeuwsche slaven en slavinnen vrij te laten, en dat zij, door deze belofte te verbreken, den toorn Gods tegen zich hadden verwekt. Maar nog veel schuldiger zijn zij, die de vrijgelatenen, welke onder de bescherming der kerk geplaatst waren, weder in slaafsche diensten terugvoerden. Daardoor wordt de naam Gods geschandvlekt; zijn huis, dat is de kerk, beroofd; de moeder der geloovigen onteerd [2]). De heidenen, die den waren God miskenden en valsche goden dienden, deden nog beter, dan velen in Agobards tijd. Zij zorgden goed voor hunne priesters; maar in des schrijvers dagen was de geestelijke stand miskend. Jezus dreef de kooplieden en wisselaars uit den tempel, omdat zij daarin kochten en verkochten. Indien dit niet geoorloofd was, dan is het toch wel buitengewoon schandelijk, indien men de tempels zelve verkoopt. Dat wordt gedaan. Men verkoopt niet alleen de kerkelijke bezittingen, maar de kerken zelve met hare bezittingen [3]). Toen Israël uit de ballingschap teruggekeerd was, en draalde met den herbouw des tempels werden zij door God bestraft. Daaruit volgt, meent

---

1) l. l., c. XII: „... Quanto majoris impietatis reus est, qui ea quae alii voverunt ac reddiderunt usurpat, invadit, diripit et diripienda concedit, perverseque judicando vel fallaciter testificando, atque impie perjurando, a domo Dei alienare festinat, ubi ab aliis vota et reddita ac delegata sunt!"

2) l. l., c. XIV.

3) l. l., c. XV: „Nunc non solum possessiones ecclesiasticae, sed ipsae etiam Ecclesiae cum possessionibus venundantur."

Agobard, dat het een eisch der godsvrucht is, voor de kerk zorg te dragen. Ieder verzuim hierin wordt eene bron van ellende. Mocht men meenen dat de Jeruzalemsche tempel met de Christelijke bedehuizen niet kan vergeleken worden, men gelieve te onthouden, dat ook deze bedehuizen evenals de tempel gebouwd zijn, om er God in te prijzen. En hoe schandelijk tempelroof is, wordt in het Nieuwe Testament door het voorbeeld van Judas duidelijk, die oneerlijk handelde met de kas van Jezus' gezelschap. Augustinus heeft dan ook te recht opgemerkt, dat kerkroof de meest goddelooze diefstal is. Heeft iemand een privaat persoon bestolen, hij is schuldig; grooter wordt de misdaad, indien men zich aan de eigendommen van den staat vergrijpt, maar het grootst is de zonde van hem, die de goederen der kerk rooft. Hem moet het lot van Judas ten deel worden. De kerkelijke goederen mogen niet tot wereldlijke doeleinden gebruikt worden. Jezus had dit duidelijk getoond, toen hij de schatting betaalde van het geld, hetwelk in den visch gevonden werd. De Heer wilde voor dit doel de kas zijner discipelen niet gebruiken, daar deze voor andere doeleinden moest besteed worden. Daarom hadden ook de heilige canones vastgesteld, dat de kerkelijke goederen zouden gebruikt worden voor het onderhoud der armen, tot steun der geestelijkheid, tot herstelling der gebouwen en ter bestrijding der uitgaven van de bisschoppen. Dezelfde canones dulden zelfs niet, dat leeken de kerkelijke goederen beheeren; veel minder staan zij het toe, dat wereldlijke personen bezitters zijn der heilige goederen [1]). Mocht iemand meenen, dat de besluiten van synoden, alwaar gevolmagtigden van den Paus of van den Keizer niet tegenwoordig waren, geen rechtsgeldigheid bezitten, men zou dan ook kunnen zeggen, dat de uitspraken der kerkvaders niets gelden. Maar Agobard meent, dat, indien de bestuurders der kerk, in des Heeren naam vergaderd, iets vast-

---

1) l. l., c. XIX: „Juxta quam formam statuerunt sacri canones modum res ecclesiasticas dispensandi; scilicet ut in alendis egenis, in sustentandis clericis, in reparandis fabricis, atque in rectorum supplendis necessitatibus expenderentur .... Ex laïcis denique non solum possessores sacrum rerum, sed nec dispensatores fieri permittunt: quin potius oeconomos de proprio clero eligi praecipiuntur, et agros, vineas atque mancipia ad usum tribui, non nisi clericis, monachis, peregrinisque concedunt."

stelden, dit besluit ook moet worden opgevolgd. Daarom meent de schrijver, dat het beter is oude besluiten in acht te nemen, indien er bepalingen van groote synoden ontbreken, dan eigen verstand te raadplegen. Wanneer de orthodoxe bisschoppen, onverschillig in welken tijd of in welk gewest, in het belang der kerk iets vaststelden, zij hielden dan toch rekening met de besluiten hunner voorgangers en met de Schrift [1]).

En de canones hebben beslist in overeenstemming met de Schrift bepaald, want behalve dat de Heer gewild heeft, dat men voor de armen zoude zorgen, heeft Hij eveneens verordineerd, dat zij die het evangelie prediken ook van het evangelie zouden leven. Om aan deze voorschriften te kunnen voldoen is reeds vroeg de loffelijke gewoonte ontstaan de kerken te begiftigen, en God heeft gewild, dat men op dit punt bijzonder eerlijk zou handelen [2]). Het voorbeeld van Ananias en Saphira met nog meer andere kunnen bewijzen, dat alle oneerlijke handelingen ten opzichte der kerk streng gestraft worden. Het is dan ook trouwens niet te verwonderen, dat de Heer zoo handelt. Indien toch verboden wordt, het goed eens menschen te begeeren, dan mag men nog veel minder de hand slaan aan het goed Gods [3]). En als zoodanig moet men de kerkelijke bezittingen beschouwen. Bovendien is het een bewijs van Gods

---

1) l. l., c. XX: „Melius mihi sentire videntur, qui secundum Domini dictum, ubi duo vel tres in nomine Domini congregatos agnoscunt, Dominum quoque inter eos affuisse non dubitant, et eum qui Ecclesiam non audierit, sicut ethnicum et publicanum habendum credunt. Ubicunque enim catholici Ecclesiarum rectores pro Ecclesiarum utilitatibus cum Dei timore in ejus nomine et honore conveniunt, quidquid consonanter sanctis Scripturis statuunt, nulli procul dubio spernenda, imo veneranda omnibus esse debent. Rectius profecto facere videtur qui ubicunque magnarum synodorum statuta deficiunt, propter insuetas emergentes causas antiquorum statuta, quae merito reprehendenda non sunt, sequenda deliberat, quam qui ea quae ipse sentit, eorum sensibus anteponit."

2) l. l., c. XXIV: „Nam et Dominus ordinavit ut hi qui evangelium annuntiant de evangelio vivunt. Ex his itaque inter fideles coeptus est sacratissimus et laudabilis usus, ut ecclesiae ditarentur: quatenus ipsa ecclesia de suo pascat praedicatores suos, et choros ministrorum, turbasque pauperum, ac multitudinem confluentium peregrinorum. Erga quas res quanta reverentia, quantaque fides, et custodia adhibenda sit, demonstravit voluntas Dei per multitudinem miraculorum quae gesta sunt in universo mundo per singulas regiones, loca atque ecclesias."

3) l. l., c. XXVI: „Simili quoque modo, si domus, aut ager, servus, aut ancilla, et caetera quae sunt proximi concupisci non debent; multo itaque magis ea quae ad sustentationem pauperum Domino sunt tradita non sunt concupiscenda."

liefde, indien Hij welwillend iets aanneemt van hetgeen Hij zelf gegeven heeft. Het is dan, ook uit dit oogpunt bezien, hoogst onbetamelijk, dat men offergaven ontwijdt.

Helaas, de schrijver weet ook, dat het niet slechts leeken zijn, die zich aan de kerk vergrijpen. Er zijn ook wel bisschoppen, abten en andere geestelijken, die niet behoorlijk met de kerkelijke bezittingen handelen [1]). Zulke priesters, die voldoen aan hunne eigene hebzucht en aan die der hunnen, doen der kerk groote schade en schande aan, terwijl zij allen, die hunne slechtheid kennen, tegen zich in het harnas jagen. En het gevolg zal natuurlijk zijn, dat zij hunne rechtvaardige straf niet ontloopen. Maar ook is die bezoeking weggelegd voor de leeken, die vertoon maken met de heilige goederen, waarvan de armen in hun ongeluk moesten ondersteund worden, die nu dikwijls van gebrek omkomen, terwijl allerlei slag van volk, dat dient om de rijken te vermaken, door hen meer dan verzadigd wordt [2]).

Nu wij den korten inhoud van het geschrift hebben weergegeven, waarbij men voldoende heeft kunnen opmerken, dat de schrijver waarlijk niet van groote langdradigheid is vrij te pleiten, doen wij onwillekeurig de vraag, of Agobard door dit werk nog een gunstigen invloed heeft geoefend. Toen de bisschop zich aan het schrijven zette, koesterde hij niet de minste hoop, dat hij er iets door zou uitwerken; hij wilde enkel zijne opinie in zake de kerkelijke goederen verdedigen [3]).

---

1) l. l., c. XXIX: „Quicunque autem opus hoc lectione et consideratione dignum duxerit, noverit omnino non haec nos de solis laïcis dicere, sed etiam de episcopis, abbatibus, sive quibusdam clericis, qui aliud faciunt de saepedictis sacris rebus, quam quod faciendum est, aut aliter eas quam a Deo et sanctis patribus et rectoribus constitutum est, tractant."

2) l. l., c. XXX: „Ille qui nec ministerium ecclesiasticum sortitur vel exsequitur, nec pecuniam verbi erogat, sed insuper quidquid ad pompam pertinet, sive lasciviam, quasi licentius properat, sacris rebus utitur, quanto majori malo suo convivia splendida de sacris rebus, quibus gementes et moerentes in tribulatione paupertatis debuerant consolari, epulatur cum divitibus epulantibus, gaudens, ridensque, et opus Domini non recipiens, et quasi agens quae Deo placeant jucundatur, satiat praeterea et inebriat histriones, mimos, turpissimosque et vanissimos joculares, cum pauperes Ecclesiae fame discrutiati intereant."

3) l. l., c. VI: „Verum quia in his nemimen illorum aut mitigare possumus, aut exasperare voluimus, dimittamus causam Deo, qui omnia dispensat, et ei cui commissa sunt ad regendum, ut faciat quod Deo inspirante eventus rerum tulerit." (bij Migne, Tom. CIV, p. 231).

En waarlijk hij heeft niet te bescheiden gedacht. De toestand werd door dit schrijven niet veranderd. De aristocratie wilde de goederen niet teruggeven, waarmede zij zich verrijkt hadden. De Keizer verzuimde ferm op te treden, zoodat hij de ontevredenheid van velen tegen zich opwekte, en hij nog strenge verwijtingen moest aanhooren, welke de abt Wala hem op een rijksdag toevoegde [1]). Maar ten gevolge hiervan was de eenheid in Lodewijks rijk verbroken; aristocratie stond tegenover voorstanders der katholieke kerk. Deden de eersten hunne macht in den staat gelden, de laatsten hadden niet minder invloed, zoodat twee sterke partijen tegen elkander werkten. De nadeelige gevolgen hiervan bleven dan ook niet uit, toen de Keizer met zijne zonen in botsing kwam. Daarbij werd Lodewijk het slachtoffer van eigen zwakheid. Want had hij vroeger de kerk in hare rechten hersteld, en meer waarde gehecht aan Agobards woorden, op de synode te Attigny gesproken, Pepijn c. s. hadden niet zooveel steun ondervonden van de zijde der katholieke geestelijkheid. Doch het wordt nu tevens nog duidelijker, waarom een deel der kerkelijke mannen de zijde des Keizers kozen, toen hij in strijd kwam met zijne zonen. Het waren geestelijken, die zich eveneens aan de kerkelijke goederen vergrepen hadden, hetgeen onder Lodewijk vrij gemakkelijk was. En het is te begrijpen, dat zij geen beter middel kenden, om zich te vrijwaren tegen aanmerkingen en bestraffingen, dan als voorvechters voor de zelfstandigheid der Gallicaansche kerk op te treden. Zoo hadden zij nog eenen sierlijken dekmantel, om lage praktijken te verbergen [2]).

Wij kunnen niet nalaten, hier met een woord melding te maken van een brief, dien Agobard aan graaf Matfried zond [3]). Deze brief moet geschreven zijn voor het einde van het jaar 827, daar na dien tijd de graaf geen invloed meer had aan het hof, zoodat een schrijven aan hem in den geest van Agobards brief zonder hoop op eenig succes zou zijn geweest. Toch

---

1) *Ex vita Walae abbatis Corbeiensis*, lib. II. (bij Pertz, Monumenta Germaniae historica, Tom. II, p. 547).

2) Zie boven, Hoofdstuk I, blz. 34, 35.

3) *Ad Matfredum procerem palatii, deploratoria de injustiis* (bij Migne, Tom. CIV, p. 185—190).

kan hij zich niet veel vroeger dan het begin van genoemd jaar tot Matfried gewend hebben. De schrijver maakt namelijk melding van de goede rechtspleging in Lyon. Doch eenige jaren tevoren kon men over dat voorrecht niet roemen, toen er „missi" gezonden werden, om de belangen der Joden tegenover de Christenen te behartigen [1]). En het is of die kwade dagen den bisschop nog versch in het geheugen liggen, als hij schrijft, dat er in Lyon nog nooit zoo stipt aan recht en billijkheid is voldaan.

De schrijver deelt ons door dezen brief mede, dat in sommige streken de ellendigste toestanden heerschen. De goddeloosheid is er zoo hoog gestegen, dat bijna niemand de rechtvaardigheid bemint en aflaat van ongerechtigheid. Bij velen is geen vrees meer voor koningen noch wetten, indien zij weten, dat zij bloedverwanten of vrienden aan het hof hebben, die dan wel hun voorspraak zullen zijn [2]). Op den rechter kan men niet meer vertrouwen, daar hij omkoopbaar is, en terwijl hij de misdaad moet straffen, begaat hij zelf fouten. Dergelijke toestanden konden natuurlijk hoogst nadeelig zijn voor de belangen der katholieke kerk. Geen wonder dus, dat Agobard er zich over beklaagt, en er verandering in tracht te brengen. Daarom wendt hij zich tot Matfried, die bij den Keizer veel invloed heeft, en van wiens aanzien velen grof misbruik beproeven te maken, door hem voor zich te winnen, opdat hij hunne voorspraak zij in geval van nood. Agobard brengt het ongeoorloofde van zulke toestanden den graaf onder het oog. Matfried moest het algemeen welzijn trachten te bevorderen, de schuldigen vervolgen, de onschuldigen beschermen; hij moest een goed gebruik maken van zijne positie als raadsheer des Keizers, opdat eenmaal tot hem zou gezegd worden: „wel u, gij goede en getrouwe dienstknecht, die getrouw zijt geweest

---

1) Zie beneden, Hoofdstuk VI.

2) l. l.: „Noverit namque prudentia vestra, in istis regionibus, quibus nos vicini sumus, in tantam securitatem venisse impietatem, ut pene nullus inveniatur qui justitiam diligat ab injustitiaque recedat ..... Quievit timor regum et legum in multis; adeo ut plerique in praesenti neminem timendum putent, reputantes apud semetipsos et dicentes in cordibus suis: Si querela de me ad palatium venerit, causa ad causidicos dirigetur. Illic inveniam parentes vel amicos plures, per quos indubitanter fiet ut regalem offensionem nullam incurram, quia donum absconditum exstinguet iras, et is qui timendus est, aliis interpositis, non videbit insipientias nostras."

over weinig enz." [1]). De schrijver maakt den geadresseerde hierop opmerkzaam niet uit eigen belang, maar omdat hij het verplicht is wegens trouw aan den Keizer, en met het oog op Matfrieds tijdelijk en eeuwig welzijn. Of het Agobard gelukt is, den graaf te bewegen recht en billijkheid te laten gelden, ook tegenover de kerk, wij weten het niet; maar, zooals wij reeds opmerkten, hij kan slechts korten tijd meer gehad hebben, zijne beterschap te toonen, daar hij weldra ten val werd gebracht.

Agobard was een ijverig, uiterst waakzaam bisschop, die dadelijk overal bereid bevonden werd, waar gevaar voor de kerk dreigde. En waarlijk op meer dan één punt werd zij ondermijnd. Het was niet alleen de zaak der kerkelijke goederen, die ongunstig werkte voor den bloei der gemeente, er was een nog veel gevaarlijker vijand te bestrijden.

Langzamerhand was de gewoonte binnengeslopen, dat de aristocratie, de groote landheeren op de uitgestrekte bezittingen hunne eigene geestelijken hadden. Doch om te zorgen, dat deze priesters zich niet aan het gezag der kerkelijke overheid zouden onttrekken, en tevens om hen althans eenigszins te beveiligen tegen de soms groote willekeur der heeren, was er bepaald, dat de genoemde private geestelijken onder toezicht der bisschoppen zouden staan, en dat zij door geen leek konden aangesteld of ontslagen worden. Het was evenwel voor de kerk hoogst bezwaarlijk te beletten, dat deze private geestelijken door de heeren werden misbruikt. En had men het kunnen tegengaan, men had dan dikwijls handelend moeten optreden. Ook destijds was geenszins het hart van alle aristocraten adelijk, zoodat het volstrekt niet te verwonderen is, dat velen hunner de huisgeestelijken tot allerlei diensten bezigden, welke niet overeenkwamen met de waardigheid van hun ambt. Niet zelden gebeurde het, dat de heeren leeken niet aan den priester, maar deze aan de heeren stipt gehoorzaam moesten zijn. Niet zelden waren de geestelijke verzorgers der familie niet veel meer dan huisknechten, die het ambt van tafeldienaar of botte-

---

1) l. l.: "Quin potius praestantissime virorum, date operam ut sitis murus in augmento felicitatum, qui noxios expugnet, innocentes tueatur, Deo congruat, ab inimico discrepet, supernam remunerationem accumulet."

lier of nog andere baantjes gedwongen werden waar te nemen. Ieder begrijpt, dat de goede geestelijken, die eenig besef van hunne waardigheid hadden zich tot dergelijke betrekkingen niet lieten gebruiken, zoodat de landheeren dikwijls genoodzaakt waren, hun toevlucht te nemen tot priesters van minder allooi. Trouwens men bekommerde er zich weinig over, wie geestelijke des huizes was, indien hij slechts gewillig was alles te doen, wat hem werd opgedragen. Vandaar dat men niet zelden trachtte, een lijfeigene of vrijgelatene tot den geestelijken stand te doen bevorderen. Met dergelijke lieden konden dan de heeren natuurlijk doen, wat hun beliefde. In één woord er waren op dit gebied zeer treurige toestanden, zooals men ze vroeger nooit had gekend.

Natuurlijk sleepte dit alles ellendige gevolgen na zich. Ten eerste toch kwamen vele priesters in eene zeer afhankelijke betrekking. Maar bovendien werd de geestelijke stand verontreinigd door vele onedele elementen, waardoor zijn aanzien noodwendig moest dalen. En dit had weder ten gevolge, dat het priesterlijk werk door velen werd veracht of gewantrouwd. Het kon niet anders, of een en ander moest voor den waardigen bisschop van Lyon ondragelijk zijn. Hij, die zijn priesterschap met ijver en alle toewijding vervulde, kon niet dulden, dat zijn stand door velen gesmaad werd. Hij moest spreken; hij moest de eer zijner klasse verdedigen. Het was in het belang der kerk. Hij deed zulks dan ook in zijn geschrift: „Over het onderscheidend karakter en het recht van den geestelijken stand", welk werk wij thans nader zullen leeren kennen [1]).

Vooraf echter willen wij zien, uit welken tijd deze verhandeling dagteekent; en wij doen dat te eerder, omdat hier uiteenloopende meeningen bestaan [2]). In welken tijd dan kan dit werk geschreven zijn? Wat den inhoud, de strekking van het geschrift betreft, kan het eigenlijk in elken tijd geplaatst wor-

---

1) *Ad Bernardum episcopum de privilegio et jure sacerdotii* (bij Migne, Tom. CIV, p. 127—148).

2) Hudeshagen b. v. in zijne *Commentatio de Agobardi vita et scriptis* I, 34 seq. brengt het geschrift in verband met den rijksdag te Attigny (822). Le Cointe (*Annal. eccles. Franc.* VIII, 512) noemt het jaar 837. Dr. Marcks (*Die polit.-kirchl. Wirks. des Erzbis. Agob. von Lyon*) acht het geschreven vóór de groote synode van Aken (818).

den. De toestand, zooals wij dien boven met een enkel woord geschetst hebben, en die Agobard naar de schrijfstift deed grijpen, was langzamerhand ontstaan en verergerd, maar bestond feitelijk reeds vóór dat Agobard bisschop was. Het is wel waar, dat op den grooten rijksdag te Aken (817) de kwalen van den priesterstand besproken werden, en dat men aldaar ook middelen ter verbetering heeft beraamd. Vandaar dat Dr. Marcks geneigd is, het geschrift te doen dagteekenen uit den tijd vóór de Akensche synode [1]). Evenwel mag niet vergeten worden, dat te Aken veel meer gesproken werd over verkeerdheden in den priesterstand opgemerkt, dan over onrecht, dat die klasse werd aangedaan, dan over vernederingen, aan welke zij blootstonden. Dit laatste was een punt van overweging op eene synode gehouden te Aken in den winter van 828—829. Onder de voorstellen tot hervorming, daar aan den Keizer gedaan, behoort ook dit, dat er maatregelen zouden genomen worden, waardoor de priesters meer geëerd zouden worden en niet meer gebruikt tot allerlei diensten, waardoor het gebeuren kon, dat kinderen zonder den doop, volwassenen zonder biechten stierven. Het gevolg van dit voorstel is geweest, dat de Keizer, zooals hij in een schrijven aan de synode mededeelde, besloot op verschillende plaatsen bijeenkomsten der aartsbisschoppen met hunne suffraganen te doen houden, om over vereischte hervormingen te spreken [2]). En dat deze hoog noodig waren, werd niet alleen door den Keizer gevoeld; ieder weldenkende zag het in, vandaar dat op deze zelfde kleine synode de abt Wala eene zeer heftige toespraak hield, waarin hij den vinger op de wonden legde [3]). Ook Agobard gevoelde er alles van, en verhief zijne stem.

Wij kunnen dan ook niet aarzelen, het reeds genoemde geschrift in verband te brengen met de kleine synode van den winter des jaars 828. Agobard toch had met zijn ambtgenoot Bernardus en nog anderen op des Keizers verlangen eene bijeenkomst te Lyon gehouden, om hervormingsplannen te bera-

---

1) Marcks, K. III, S. 15.

2) Bij Pertz, *Monumenta Germaniae historica*, Leg. Tom. I, p. 326 seq.

3) *Ex vita Walae abbatis Corbeiensis*, lib. II (bij Pertz, Monumenta Germaniae historica, Tom. II, p. 547).

men. Nu spreekt hij in het eerste hoofdstuk er ook van, dat hij kort geleden eene bespreking met Bernardus had gehad [1]). Het ligt voor de hand te vermoeden, dat de schrijver hiermede op zijne bijeenkomst te Lyon ziet. En wat hadden de bisschoppen besproken? Ook dit deelt Agobard mede. Zij hadden het meest gehandeld over de onderdrukkingen, den haat en verachting waaraan de kerk blootstond. Ook deze woorden doen zien, dat men het geschrift moet plaatsen in den tijd van het jaar 829. De onderdrukkingen, over welke men klaagde, kunnen moeilijk andere zijn dan de onrechtmatige vervreemdingen van kerkelijke goederen, welk punt, eenige jaren vroeger zonder succes op de synoden te Attigny en Compiègne behandeld, aan Agobard stof voor een geschrift had gegeven. De vijandelijkheden, die de kerk ondervindt, en over welke de bisschoppen klagen, doen ons onwillekeurig denken aan den strijd, die te Lyon was uitgebroken tusschen Christenen en Joden, en welke nog steeds de gemoederen kan verbitterd hebben. En de minachting, die de kerk ondervindt, zij kan niet anders zijn dan die, op welke men reeds op de kleine synode van Aken gewezen had, en welke nu door Agobards geschrift bestreden wordt. Dit alles te zamen doet ons het bedoelde werk dateeren uit het jaar 829, kort na de Lyonsche besprekingen, welke weder een gevolg waren van eene synode te Aken gehouden in den winter van het jaar 828. Doch maken wij thans een aanvang met de lezing van het werk.

Voorop meent Agobard de stelling te moeten plaatsen van het algemeen priesterschap der geloovigen [2]). Hij meent, dat dit reeds door het oude Testament geleerd wordt. De allegorische methode der exegese geeft hem dan ook gelegenheid uit het O. T. een bewijs te putten. Naar aanleiding van het bericht, dat het offer van Kaïn Gode niet aangenaam was,

1) *Ad Bern.*, c. I: „Nuper dum in unum positi colloqueremur, maxime de pressuris, odiis et despectione Ecclesiarum atque clericorum . . ." (bij Migne, Tom. CIV, p. 127).

2) l. l., c. II: „Praemittendum sane videtur brevissime quod omnes vere fideles membra summi sacerdotis, Dei videlicet ac Domini nostri Jesu Christi, mediatoris Dei et hominum, facti sunt ab eo Patri regnum et sacerdotes, dicunturque genus electum, regale sacerdotium, et sunt sub capite summo unus sacerdos."

begint de schrijver een zeer gewichtig punt te bespreken. Na een hoogst langwijlig betoog, waarin weder de noodige bijbelplaatsen op de gewone manier gebruikt worden, verkondigt Agobard de stelling, dat een priester het niet aan eigen verdiensten mag toeschrijven, wanneer zijne voorbede voor iemand verhoord, of zijne prediking gezegend wordt. Verhooring van het gebed eens priesters hangt af van hem voor wien gebeden wordt. Vandaar dat het volk de schuld niet op den geestelijke mag werpen, indien zijne bede onverhoord, en zijne prediking ongezegend blijft [1]). Zoowel goede als kwade priesters kunnen derhalve uitmuntende diensten bewijzen, ja er zijn bewijzen, dat geestelijken, wier leven zeer te misprijzen was, toch door hunne voorbede zelfs lichaamskrankheden hebben genezen. — Terwijl in oudere tijden door een ieder geofferd werd, droeg God later de vervulling van het priesterambt op aan den stam van Levi. Maar al deze priesters en Levieten waren geen rechtvaardige en rechtschapen menschen. En toch moesten de werkzaamheden, die dienstig waren voor het heil van Israël, verricht worden ook door die minder goede priesters; de meest rechtschapen leek kon daarin niets doen [2]). De genoemde stam onder Israël had het uitsluitend recht, hetwelk niemand anders zich mocht toeëigenen. Deed een leek, wat een Leviet alleen toekwam, hij werd met den dood gestraft. Derhalve moeten de priesters in alles door het volk gehoorzaamd worden; evenwel de geestelijke is verplicht overeenkomstig den wil Gods te prediken en te werken [3]). Het behoeft wel niet gezegd te worden, dat Agobard, naar bewijzen voor zijn stellingen in de Schrift zoekende, die ook vindt. Hoewel aan den stand der priesters alle eer toekomt, in den tegenwoordigen tijd wordt hun die niet meer gegeven. Ieder aanzienlijk man heeft zijn

---

1) l. l., c. V: „Colligitur itaque ex praedictis rebus, quod nec sacerdotes, cum exaudiuntur, aut praedicando prosunt, meritis suis debent tribuere, sed eorum pro quibus haec agunt; nec populus sacerdotis culpae deputare, sed suae, cum sacerdos nec orando proficit, nec loquendo.”

2) l. l., c. VII: „Et quanquam aeterna vita plus digni sunt justi populares quam injusti sacerdotes, tamen sacramenta in quibus salus populi consistit agere possunt injusti sacerdotes, quod non possunt justi populares.”

3) l. l., c. IX: „Tanta igitur sacerdotibus sacerdotii dignitate collata, praecipitur populo ut eis in cunctis obediat .... ita tamen si sacerdos ea docuerit quae Dominus praecepit.”

huis-geestelijke, van wien hij alle geoorloofde en ongeoorloofde diensten eischt, zonder hem zelf eenige gehoorzaamheid te betoonen. Om gewillige werktuigen te hebben, bekommert men er zich niet meer om, welke priesters men heeft [1]). Niet de minste eer betoonen dergelijke mannen aan hunne geestelijken; men spreekt over hen met alle mogelijke minachting. Hiervoor is geen enkele verontschuldiging te vinden. De schrijver acht het dan ook hoog noodzakelijk, dat allen, die eenige kerkelijke bediening hebben, waardoor zij ordenen of regeeren, nauwlettend toezien, en doen wat zij kunnen, om het kwaad te keeren; dat men toch geen aandeel neme in de goddeloosheden van anderen. De gevaren door welke men omgeven is zijn zoo groot. Vroeger verkeerde de wereld als in de jaren harer jeugd, maar thans wordt zij als eene oude van dagen door allerlei kwalen gekweld. De schrijver vreest dan ook, dat het einde des tijds nabij is. Bij dezen toestand was het natuurlijk, dat sommige vromen begonnen te vreezen voor schending der sacramenten, wanneer deze door onwaardige priesters bediend werden. Agobard kan de bekommerden volkomen geruststellen. De goddelijke sacramenten zijn van dien aard, dat zij noch door de verdiensten der goeden beter worden, noch dat de onwaardigen ze ontheiligen kunnen [2]). En niet dat dit des schrijvers persoonlijke opinie is; nooit zou hij in deze zaak iets op eigen gezag verkondigen; hij zou zwijgen, indien hij zijne meening niet op de Schrift of de uitspraken der kerkvaders kon doen berusten. Vandaar dat hij dan ook mannen als Augustinus, Gregorius en Anastasius aan-

1) l. l., c. XI: „Quando increbuit consuetudo impia, ut pene nullus inveniatur anhelans et quantulumcunque proficiens ad honores et gloriam temporalem, qui non domesticum habeat sacerdotem, non cui obediat, sed a quo incessanter exigat licitam simul et illicitam obedientiam, non solum in divinis officiis, verum etiam in humanis; ita ut plerique inveniantur, qui aut ad mensas ministrent, aut saccata vina misceant, aut canes ducant, aut caballos, quibus feminae sedent, regant, aut agellos provideant. Et quia tales, de quibus haec dicimus, bonos sacerdotes in domibus suis habere non possunt, non curant omnino quales clerici illi sint, quanta ignorantia caeci, quantis criminibus involuti; tantum ut habeant presbyteros proprios, quorum occasione deserant ecclesias, sermones, et officia publica."

2) l. l., c. XV: „Sacramenta enim divina, baptisma scilicet, et confectio corporis ac sanguinis Domini, caeteraque in quibus salus et vita fidelium consistit, tam magna et sancta sunt, ut nec bonorum meritis meliorari, nec malorum perversitate possint deteriorari."

voert, om hem in zijn betoog te steunen. De geloovigen moeten dus niet meenen, dat zij zich zullen benadeelen, indien zij zich de heilige sacramenten laten toedienen door misdadige priesters. Het komt alleen er op aan, of men de sacramenten bedient volgens de door God ingestelde orde en de kerkelijke traditie [1]). Daarom moet men even nauwgezet toezien, dat er geen onkundigen gewijd worden, als dat men goddeloozen tracht te keeren. Het is wel behoorlijk, dat een priester onberispelijk zij in wandel en leer; maar toch, moet men kiezen, dan is het beter hem te gehoorzamen die goed leert en berispelijk leeft, dan hem wiens moraliteit te wenschen overlaat en bovendien nog onkundig is in de leer [2]). De schrijver onderscheidt vier soorten van priesters. De eerste soort omvat hen, die èn goed leven èn goed leeren; tot de tweede behooren zij, die goed leeren, maar berispelijk in hun wandel zijn, of zij die onberispelijk leven, maar door hunne weinige ontwikkeling minder geschikt zijn voor hun ambt. Tot de derde soort, die men verachten moet, behooren zij, aan wier zedelijk leven veel ontbreekt en die bovendien nog onkundigen zijn. De laatste soort, die men moet anathematizeeren, bestaat uit kettersche priesters, onverschillig of hunne moraliteit goed dan slecht is.

Het is te begrijpen, dat velen tegen deze stellingen, gevaarlijk in hare consequenties, allerlei bedenkingen vormen. Toch mag men Agobard om de verkondiging er van niet hard vallen. Uitgaande van de meening dat de katholieke kerk door hare leer den mensch alleen zalig maakt, moest hij ook het grootste gewicht leggen op die leer. Maar bovendien, wie vreest, dat Agobard als advocaat der onzedelijkheid wilde optreden, kent den man zeer weinig. En wie meent, dat hij althans de onzedelijke en ongeestelijke handelingen der priesters wilde vergoelijken of met een mantel bedekken, vergist zich geheel.

1) l. l., c. XVIII: „Noverint fideles populi, nihil se laedi criminibus sacerdotum in acceptione sacramentorum; si tamen juxta regulam a Domino positam, vel secundum traditionem ecclesiasticam, celebrentur."

2) l l., c. XVIII: „Quamquam enim sacerdos et vita et doctrina irreprehensibilis esse debeat, quo rite et audiatur et imitetur; tamen si unum horum defuerit, tolerabilius est illi obedire qui bene docet et reprehensibiliter vivit, quam illi qui et nequiter vivit, et quid doceat nescit."

Neen, de bisschop van Lyon was geenszins blind voor de gebreken van zijn stand, en spaarde den geesel voor de onwaardigen volstrekt niet.

Het is genoeg bekend, dat er reeds vroeg onder de geestelijken talrijken waren, op wier moraliteit zeer veel was aan te merken. Geringe toewijding aan hun ambt, heerschzucht, geldzucht, dronkenschap, ontucht en andere zonden waren bij hen niet vreemd. In de zevende, achtste en negende eeuw werd deze toestand niet beter. Bepalingen van verschillende synoden in dien tijd gehouden getuigen daarvan. Ook elders klaagt men over vele gebreken onder den geestelijken stand. Zoo schrijft b.v. Bonifacius aan Paus Zacharias, dat vele clerici „scortatores et publicani" zijn; menig hebzuchtig leek had een bisschopszetel veroverd. Bonifacius kent er, die steeds in ontucht en allerlei andere lage zonden geleefd hebben, ook nadat zij de priesterwijding ontvangen hadden. Andere waren dronkaards, strijdlustigen, jagers en militairen, die eigenhandig menschelijk bloed hadden doen stroomen [1]). Ook in Agobards dagen waren er zulke onwaardigen te vinden, en tegen hen trekt hij te velde in een geschrift, dat wij thans willen behandelen. Het is zijn brief aan de geestelijken en monniken te Lyon over de wijze van kerkregeering [2]).

Boven maakten wij er reeds melding van, dat Lodewijk het houden van verschillende kerkvergaderingen verordende [3]). Zij zouden volgens keizerlijk besluit belegd worden te Parijs, Lyon, Toulouse en Mainz. Te Lyon zouden Agobard, Bernard van Vienne met nog een paar andere bisschoppen vergaderen, om, evenals op de drie andere synoden, te raadplegen over hervormingen bij geestelijken en leeken. In dezen tijd nu achten wij den brief aan de Lyonsche clerici en monniken geschreven, alzoo omstreeks het jaar 829, kort na de genoemde bijeenkomst van Agobard met eenige collega's. In dien tijd toch kwam met nadruk ter sprake, hetgeen in den genoemden brief ook behandeld wordt. Het was de tijd, waarin meer nog

1) Zie bij Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Tom. XII, p. 313.

2) *Epistola ad clericos et monachos Lugdunenses de modo regiminis ecclesiastici* (bij Migne, Tom. CIV, p. 189—200).

3) Zie boven, blz. 399.

dan vroeger het oog gevestigd werd op de gebreken van den geestelijken stand. Zoo zouden wij canon XII van de synode te Parijs (829) bijna den korten inhoud kunnen noemen van Agobards brief[1]). Al hebben wij de acten van de Lyonsche samenkomst niet meer, toch zullen zij in vele opzichten overeengestemd hebben met die van de Parijsche. Doch het was hoogst waarschijnlijk naar aanleiding van de synode te Lyon, dat Agobard dezen brief geschreven heeft. Zien wij goed, dan had de bisschop aldaar door zijne aanmerkingen en wenken aanleiding gegeven, dat vele geestelijken hem verkeerd beoordeelden, vooral daar men het juiste van de besprekingen niet goed heeft geweten, aangezien de handelingen der synode op des Keizers wensch vooralsnog geheim moesten gehouden worden. Deze ontevredenheid onder geestelijken en monniken was den bisschop ter oore gekomen, die nu door dit schrijven zijne bedoelingen en inzichten duidelijk maakt, en daardoor zijn optreden te Lyon in het rechte licht plaatst. Tot deze vermoedens voert ons de aanhef van den brief[2]). Doch laten wij er nader kennis mede maken.

De eerste capita zijn gewijd aan eene uiteenzetting betreffende de nauwe betrekking waarin de kerk tot Christus staat, welke betrekking onder verschillende benamingen wordt aangeduid[3]). Dit feit geeft aan het vroom en geloovig gemoed eene onuitsprekelijke verlustiging. Doch nu dienen ook allen, die een predik- of bestuursambt in de kerk aanvaard hebben, het hart der geloovigen met die heilige blijdschap te vervullen. Helaas, Agobard kent er, die in gansch andere dingen hun vermaak vinden. In plaats van zich aan hun ambt te wijden zijn er, die zich met jacht en visscherij bezighouden, of genoegen scheppen in rijkdommen, brasserijen en dronkenschappen. Zulke geestelijken zijn afbrekers van Gods werk, en dienstknechten van den Antichrist. Mogen zij in het oog der

---

1) Zie de acta van de Parijsche synode bij Mansi, Tom. XIV, p. 529—604.

2) l. l., c. I: „Quia novi inter aliquos, quosdam rumores et suspiciones diversas, haec subteradjecta scripsi, per quae cognoscere dignemini quae ego in actione ecclesiastici regiminis tenenda putem, cessetque paucorum murmuratio, cum omnibus mea fuerit intentio patefacta.”

3) Opmerkelijk is het, dat men op de synode te Parijs eveneens aan den nauwen band tusschen Christus en de kerk herinnert (canon II).

menschen al priesters schijnen, in de schatting Gods zijn zij het niet [1]). Er zijn ook anderen, wier ondeugden niet zoo aan het licht komen. Voor de menschen zijn zij gepleisterde graven, voor God zijn zij echter vol doodsbeenderen en onreinheid. Ieder geestelijke, die niet het oog heeft op het behoud zijner hoorders en den bloei der kerk, moet een „adulter" genoemd worden. Er zijn er, die slechts aan hunne eerzucht trachten te voldoen. Maar zij prediken niet meer Christus, doch zich zelven. Zij zijn herders, die zich zelven weiden, die het kranke niet genezen, het gebrokene niet heelen, het verlorene niet opzoeken. Ieder goed schaap zoekt een goeden herder; doch den slechten herder moet men dulden als een loondienaar, wiens woorden men heeft te betrachten, doch wiens daden niet te volgen zijn [2]). De geloovige is dus niet als verloren te beschouwen, al heeft hij een slechten herder. Ten slotte herinnert de schrijver de geestelijken aan den raad van den apostel: „Weidt de kudde Gods, die onder u is, hebbende opzicht daarover, niet uit bedwang, maar gewilliglijk, noch om vuil gewin, maar met een volvaardig gemoed", de belofte er bijvoegende: „En als de overste herder verschenen zal zijn, zoo zult gij de onverwelkelijke kroon der heerlijkheid behalen [3]).

---

1) l. l., c. VIII, IX: „Haec sunt quae ineffabiliter jucundissimam praestant avocationem piae et fideli animae, et talem avocationem, qualis in praesenti vita ex creaturarum contemplatione nulla esse potest .... Ergo quicunque praedicationis officium et locum regiminis suscepit, et negligit in his summis rebus, quod est summum misericordiae Dei, avocare amicos fidelium et quaerit consolationem et avocationem in divitiis, in ornamentis metallicis, in venationibus, auscupationibus ac piscationibus, et quod pejus est, in comessationibus et ebrietatibus, et sonis musicis, sicut Dominus per prophetam detestatur .... Iste talis non est adjutor Dei, sed est destructor operis Dei, ac per hoc adjutor Antichristi. Et licet in oculis humanis sacerdos esse videatur, in oculis Dei tamen non est."

2) l. l., c. X, XI, XII: „Sunt alii qui, sicut et isti, non apparent hominibus impii, sed per simulatam justitiam fiunt in oculis hominum sepulcra dealbata; in oculis autem Dei, id est intus, pleni sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia .... Omnis, qui administrationem verbi suscepit, si ex sinceritate salutem audientium et aedificationem Ecclesiae non quaerit, sed causa alterius rei, quae minor est quam salus auditorum, verbum Dei loquitur, ut suae nimirum propriae voluntati obtemperet, adulter est .... Et quidem pia ovis semper quaerit bonum pastorem. Sed si deest in hac mortalitate, non deest ille qui animam suam posuit pro ovibus suis. Propter quod, ubi emendari non potest, ab ovibus tolerandus est ut mercenarius sedens in cathedra Moysi. Quoniam jussit pius sponsus, verus pastor, ut quae dicunt tales, faciant oves; quae autem faciunt, non faciant."

3) 1 Petrus V: 1—4.

Mij dunkt, ook deze korte brief doet ons weder een blik werpen in het vroom gemoed van den schrijver. Voor Agobard is er geen heerlijker, geen verhevener ambt dan dat eens priesters, die den mensch met liefde voor Christus moet vervullen. Daarom zal hij de waardigheid van den geestelijken stand verdedigen tegenover allen, die anders denken. Maar daarom ook kan hij het niet dulden, dat menig priester zijn ambt in minachting brengt; daarom aarzelt hij ook niet de gebreken met den vinger aan te wijzen, en tot hervormingen mede te werken.

P. A. KLAP.

(*Wordt vervolgd*).

DE OUDLATIJNSCHE CLEMENS.

Nauwelijks twintig jaar geleden kenden wij den tekst der beide brieven van Clemens aan de Korinthiërs niet dan gebrekkig uit den Alexandrinus (A). Patricius Junius, de bibliothecaris van den Engelschen koning, Karel I, die het spoedig beroemd geworden handschrift uit Konstantinopel ten geschenke had ontvangen, had hem, zoo goed hij zulks vermocht, afgeschreven en hersteld, A° 1633. Anderen hadden zijn voorbeeld gevolgd en getracht, zoowel beter te lezen wat in den hier sterk gehavenden Alexandrinus nog te lezen was, als door scherpzinniger gissingen aan te vullen wat daaraan ontbrak. Doch vaak bleef de aangenomen lezing onzeker, omdat zij een vasten grondslag miste; en grootere gapingen, dan van enkele letters of woorden, moesten natuurlijk blijven.

In dien stand van zaken kwam een aanmerkelijke verbetering, toen Bryennius ten jare 1875 een zoo goed als volledigen tekst der brieven mocht uitgeven, naar een door hem te Konstantinopel geraadpleegd, in Jeruzalem thuis behoorend handschrift (I). Korten tijd daarna kwam een Syrische vertaling aan het licht (S).

Nu had men drie van elkander onafhankelijke getuigen,

waarvan wel A de beste en S beter dan I werd geacht, maar die toch in staat schenen elkander aan te vullen en den oordeelkundige, bij het vaststellen van den tekst, voor dwaling te behoeden. Evenwel, niet zoo volledig en niet zoo afdoende, dat andere, mits goede, hulp niet gewenscht zou blijven.

Zij is in het voorgaande jaar gekomen, en wel van een zijde, vanwaar men dit allerminst zou hebben verwacht. Men meende toch te weten, dat de Clemensbrieven of, om nu maar alleen van den eersten, den zoogenaamden echten, te spreken, dat deze in het Westen vrij spoedig in vergetelheid geraakt en spoorloos verdwenen was. En zie, daar ontdekte in het najaar van 1893, een Benediktijner monnik, Dr. G. Morin, in het klooster te Maredsous, in Namen, een Oudlatijnsche vertaling van „Clemens' brief aan de Korinthiërs". Hij vond haar in een boek, dat eenmaal had toebehoord aan den heiligen Johannes Baptistes, medebewoner van het klooster te Florennes, een dorp in Namen, dat zich sedert het begin der elfde tot op het laatst der voorgaande eeuw in het bezit dier stichting mocht verheugen. Of het dáár indertijd geschreven dan wel van buiten gekomen is, heeft Morin niet kunnen uitmaken. En Harnack, die zich met zijn bekenden ijver zoo spoedig mogelijk op de vondst geworpen en getracht heeft, meer licht te doen opgaan over de geschiedenis van het handschrift [1]), zag zich verplicht te blijven staan bij de mogelijkheid, dat deze „Epistola Clementis ad Corintios" is afgeschreven van een exemplaar, dat zich indertijd bevond in de bibliotheek van het klooster Lobbes, in de nabijheid van Florennes. Daartegenover moest echter aanstonds de dubbele mogelijkheid worden geplaatst, dat de oudere stichting, die van Lobbes, voor deze gelegenheid bij de jongere zuster te Florennes hulp had gezocht, of dat geen der beide exemplaren een afschrift van het andere is. Een vergelijking toch is voor het oogenblik niet en waarschijnlijk nooit meer mogelijk. Het grootste

1) Harnack gaf van Morin's boek, kort na de verschijning, een verslag en een beknopte beoordeeling, Theol. Literaturztg 1894 N°. 6. Den 8sten Maart 1894 sprak hij te Berlijn „Ueber die jüngst entdeckte lateinische Uebersetzung des 1. Clemensbriefs", opgenomen in de Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1894: 261—273, waarop hij den 21sten Juni „Neue Studien", id. S. 601—621, liet volgen.

gedeelte van den te Lobbes bewaarden boekenschat is verbrand. Voor zoover bekend, is slechts één werk aan de verwoesting ontkomen, en daarin bevindt zich de A° 1049 opgemaakte catalogus der bibliotheek, waarnaar Patricius Junius, p. 79, verwees en die aldus op zijn beurt Harnack bewoog tot het door hem ingestelde onderzoek. In dien catalogus wordt onmiddellijk na „Clementis papae historiarum libri X, a Rufino translati", doch niet als vervat in hetzelfde boekdeel, genoemd „Ejusdem epistola ad Corinthios". Die woorden deden Junius denken aan een versio latina van Hieronymus, en Harnack aan een Oudlatijnsche. Wiens opvatting de juiste is, laat zich moeilijk zeggen. Voor die van Harnack pleit de mogelijkheid eener verwantschap met den door Morin gevonden tekst; voor die van Junius — waarom ik haar in geen geval, met Harnack, kortweg „irrthümlich" zou durven noemen — de feiten dat Hieronymus een paar malen onzen Clemensbrief aanhaalt in een andere dan de nu aan het licht gebrachte Latijnsche vertaling, en dat meermalen afschriften van het N. T. naar de Oudlatijnsche en naar de door Hieronymus aangenomen Latijnsche vertaling, de Vulgata, in elkanders nabijheid, ja zelfs wel onder één dak zijn geherbergd. Onmogelijk is het daarom niet, dat zich te gelijkertijd te Florennes een Oudlatijnsche en te Lobbes een andere, al of niet van Hieronymus afkomstige, Latijnsche vertaling van Clemens' brief hebben bevonden. De titels, door mij afgeschreven: de eerste van Morin, de tweede van Harnack, zijn niet volkomen gelijkluidend, en de omgeving, waarin de stukken voorkwamen, is niet dezelfde. De catalogus spreekt van „Ejusdem", d. i. Clementis *papae*, en van Corinthios; de nu aan het licht gebrachte codex zegt: „Incipit Epistola Clementis ad Corintios". Te Lobbes stond de brief in het begin van een nieuw boekdeel en werd hij gevolgd door Cipriani expositio in orationem dominicam, Cassiodori senatoris de anima, en Enchiridion Syxti martyris. In het werk van Florennes staat de brief achter andere geschriften van Clemens: tien boeken „in historia Clementis papae", met voorafgaande Praefatio Rufini in historia Clementis papae, en aangehechte Epistola beati Clementis ad Iacobum fratrem Domini de obitu beati Petri et de ordinatione sua, terwijl het aldaar wordt gevolgd door een boekje van Beda en een Passio sci Longini.

Intusschen weten wij nu zeker, dat minstens twee, en waarschijnlijk nog wel meer boekerijen in België en elders gedurende de middeleeuwen exemplaren bezaten van onzen eersten Clemens' brief aan de Korinthiërs, in het Latijn. Het boek waarin Morin hem vond op fol. 104v—117, bestaat uit 127 bladen perkament, groot 30.5 bij 21 cm., en schijnt afkomstig uit de elfde eeuw.

Morin heeft den tekst afgeschreven, voorzien van aanteekeningen, een voorrede, een lijst der duidelijk aangehaalde bijbelplaatsen, een index latinitatis, en met een ietwat verkleinden, keurigen lichtdruk van fol. 116v, uitgegeven als *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima* (Maredsoli apud Editorem. Oxoniae apud J. Parker et soc. 1894. XVII + 75 p. 4°. — M. 3). Het boek, ofschoon afzonderlijk verkrijgbaar, is tevens Vol. II der *Anecdota Maredsolana,* een reeks van zeven à acht belangrijke onuitgegeven proeven van Oudchristelijke letterkunde, waarmede de Benediktijner monniken van Maredsous beoogen, zoowel de Duitsche Texte und Untersuchungen en de Engelsche Texts and Studies aan te vullen, als den roem hunner orde in zake bevordering van de patristiek hoog te houden. Dat dit stuk al vast in dien zin mag worden geprezen, en dat Morin zich bijzonder verdienstelijk heeft gemaakt jegens allen die belang stellen in de Oudchristelijke letterkunde, of in Oudlatijnsche teksten en vertalingen uit de eerste eeuwen onzer jaartelling, zal wel door niemand worden betwist, en is reeds van verschillende zijden dankbaar erkend.

Het geheel maakt den indruk van te zijn bewerkt met veel zorg, groote nauwgezetheid en degelijke kennis. Voorgelicht door hetgeen de Praefatio, na de beschrijving van het handschrift, onder onze aandacht brengt, mogen wij gerust beweren: deze codex — eigenlijk naar Florennes te noemen, doch door Morin, met verklaarbare liefde voor zijn tegenwoordige verblijfplaats, codex Seminarii Namurcensis, olim monasterii Florinensis (Lat. of eenvoudig L) geheeten — legt ons voor den tekst eener Latijnsche vertaling van Clemens' brief aan de Korinthiërs, die afwijkt van den vorm, waarin Hieronymus en enkele anderen een dergelijke vertaling schijnen te hebben gekend, tenzij zelf gemaakt. Deze vertaling is veel ouder dan

het handschrift, waaruit wij haar leeren kennen, en heeft veel overeenkomst met de Oudlatijnsche of vóór-Hieronymiaansche vertalingen van het N. T. Zij is niet doorloopend ongeschonden gebleven, maar heeft bepaald geleden onder het herhaalde overschrijven en nazien of „verbeteren" van den tekst.

Morin acht haar ontstaan kort nadat de brief in het Grieksch was geschreven. Met die tijdsbepaling meende Harnack zich aanvankelijk te mogen vereenigen, Theol. Litztg 1894 N. 6, terwijl hij later, Sitzungsberichte 1894: 262—4, 605—18, opzettelijk betoogde dat wij in geen geval buiten de tweede eeuw mogen gaan. Dat hadden anderen gedaan, die nu door Harnack werden bestreden, onder opmerking dat von Gebhardt en Hilgenfeld zijn zienswijze deelden. Wölfflin had gepleit voor de dagen van Tertullianus, Sanday voor het openhouden van de jaren 200—350, Zahn tot zelfs de vijfde eeuw, Haussleiter zich daarentegen vergenoegd met de erkenning dat het stuk behoort tot de Oudlatijnsche overzettingen. Op zijn beurt is nu weer Harnack bestreden door Jülicher, Gött. gel. Anz. 1895, N. 1, S. 4—6, die wenscht te blijven staan bij de derde eeuw. Mij dunkt: te recht, in zoover de duidelijk aangewezen bekendheid van Ambrosius met deze vertaling — het eerst als waarschijnlijk aangewezen door Sanday en daarna vooral in het licht gesteld door Harnack — en de taal van het stuk verbieden tot in de vierde of vijfde eeuw te gaan. Ook moet worden toegestemd, dat Harnack's overige bewijzen, ontleend aan de geschiedenis van den kanon en aan de taal, niet afdoende zijn, hetgeen echter niet insluit, dat wij nu noodwendig, met Jülicher, van de tweede naar de derde eeuw moeten opklimmen. Allerminst ligt daartoe een reden in de overweging, dat de kerkelijke taal te Rome waarschijnlijk tot omstreeks het jaar 200 Grieksch is geweest. Want vooreerst is dit „waarschijnlijk" niet = „zeker"; en ten andere weten wij niet, dat de vertaler — hij moge dan te Rome of elders hebben gewoond — in de eerste plaats met zijn werk een kerkelijk belang heeft willen dienen. Dat de man niet in Afrika moet worden gezocht, zou ik tegenover Haussleiter durven volhouden, zonder mij bepaald met Harnack voor Rome te verklaren, al ware het slechts op grond van zijn „affricus" (LXX λίβα) waarmede hij H. 10 het zuiden aanduidt. Hoe

dit zij, plaats en jaartal worden niet genoemd; het verstandigst schijnt voorshands, met Haussleiter in het algemeen te spreken van een Oudlatijnsche vertaling. Ik zou er willen bijvoegen: vermoedelijk te Rome, of elders in Italië, stellig in het Westen, in de tweede helft der tweede of in de derde eeuw vervaardigd ten dienste van hen, die geen Grieksch verstonden.

Een eigenaardigheid van de overzetting is, dat zij gewoonlijk het Grieksch woord na woord teruggeeft, hetgeen haar waarde voor de kritiek van den tekst niet weinig verhoogt. Ik zeg gewoonlijk, want — het werd zoover ik weet nog niet opgemerkt — somtijds ligt in de „vertaling" eenige omschrijving, een opvatting of verklaring van de oorspronkelijke woorden. Zoo herhaalde malen bij het noemen van Deus waar dit exegetisch juist, doch niet in overeenstemming met den Griekschen tekst is. Zoo doorloopend in de vertolking van λέγει, bij het aanhalen van eenig woord uit de Schrift, door dixit, of προλέγει door praedixit. Maar zoo ook in enkele andere gevallen. B. v. aan het slot van H. 20. Daar is sprake van God, εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. De vertaling luidt: *curam* omnium *habens*, *super omnium* autem nostrum, qui confugimus ad misericordiam ipsius per Dominum Ihesum Xpistum, *per quem Deo et Patri* sit honor, maiestas in secula seculorum. Amen. *Curam habens* geeft zeer goed terug den zin, maar is geen woordelijke overzetting van εὐεργετῶν. Evenzoo staat het met *super omnium* tegenover ὑπερεκπερισσῶς. *Per quem Deo et Patri* is een geheele omschrijving van ᾧ, ter aanduiding dat men de doxologie moet beschouwen als betrekking hebbende op God, en niet op Jezus Christus, gelijk men licht zou kunnen onderstellen en inderdaad gewoonlijk aanneemt. Ook Morin doet dit, als hij bij regel 10 p. 22 aanteekent: Adverte doxologiam non ad Christum sicut in graeco, sed per Christum ad Patrem referri. Dit *sicut in graeco* is niet juist. De Oudlatijnsche vertaler heeft goed gezien. Bij Clemens heeft de doxologie altijd betrekking op God. Zie H. 32, 38, 43, 45, 58, 61, 64, 65. Driemaal zelfs, ter voorkoming van misverstand, op de wijze van onzen vertaler: δι' οὗ (Ἰησοῦ Χριστοῦ)

ἐστὶν αὐτῷ (Θεῷ) ἡ δόξα κτλ., H. 58, 61, 64. Alleen H. 50 kan men aarzelen. Dáár hebben wij hetzelfde geval als H. 20, waar de woorden διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. moeten worden beschouwd als een tusschenzin, niet alleen omdat bij Clemens de doxologie altijd betrekking heeft op God, maar ook omdat de samenhang, het voorafgaande in hetzelfde en het onmiddellijk volgende in het 21e Hoofdstuk, geen andere verklaring toelaat. Hier brengt inderdaad de vertaler den exegeet in het rechte spoor.

Morin heeft den tekst niet laten afdrukken zooals hij dien vond. Meermalen heeft hij wat hem foutief voorkwam gewijzigd, maar dan in de aanteekeningen gezegd wat het oorspronkelijke inhoudt. Dikwerf ook heeft hij, omgekeerd, den foutief geachten tekst behouden, en in de aanteekeningen gewezen op hetgeen z. i. daarvoor in de plaats zou moeten treden. Een voorloopige lijst van het voornaamste, waarin de Latijnsche en de Grieksche teksten van elkander verschillen, geeft de Praefatio, p. XIV, XV. Dat hier de gelegenheid bestaat tot het koesteren en voordragen van afwijkende meeningen, spreekt vanzelf. Niemand zal er Morin een verwijt van maken, dat hij misschien hier en daar in het beoordeelen van de overgeleverde letters en woorden heeft misgetast, terwijl hij klaarblijkelijk in den regel goed heeft gezien.

Iets anders is de vraag, of hij ons wel alles wat het handschrift inhoudt nauwkeurig genoeg, hetzij dan in den tekst, of in de aanteekeningen, onder de oogen heeft gebracht, zoodat een herhaalde inzage van den codex te Maredsous overbodig mag worden geacht? Ik kan slechts vergelijken den ontvangen lichtdruk van fol. 116v en de wijze waarop Morin die bladzijde teruggeeft en omschrijft p. 56—58. Te oordeelen naar deze proeve heeft de uitgever van den tekst zijn lezers niet zóó volledig ingelicht als hij had kunnen en behooren te doen. Afkortingen worden voor zoover zij nog voorkomen, niet kenbaar gemaakt. Evenmin verbindingen van twee of meer woorden, een gevolg van de oude scriptio continua. Ook houdt de schrijver, althans voor het oog van den lezer, nooit rekening met het feit, dat een gedeelte van een woord in het handschrift op den voorgaanden regel staat, doch altijd zonder afkappingsteeken.

Gewoonlijk heeft dit alles geen ander gevolg dan dat de nieuwsgierigheid van den lezer niet zoo volledig wordt bevredigd als het geval had kunnen zijn. Doch het komt ook voor dat hij, ten gevolge van die kleine onachtzaamheden, misschien op een dwaalspoor geleid en in ieder geval verhinderd wordt om recht goed uit de eigen oogen te zien. Het doet er b.v. niets toe, of hij al dan niet weet, dat het handschrift H. 62 niet heeft uiri fratres, maar uiri frs̃; dat het woord nomini, aan het slot van H. 60, op twee regels staat, gesplitst in no en mini, en dat a te H. 61 voorkomt als ate. Daarentegen is het niet van belang ontbloot te weten, dat het handschrift H. 61 niet heeft, gelijk Morin opgeeft, tu ordine, maar Tuordine. Morin maakt daarvan, en neemt dit zelfs op in den tekst: *tu*, *Domine*, omdat het Jeruzalemsche handschrift, de éénige hier aanwezige Grieksche getuige, heeft σύ κύριε. Maar hoe heeft *domine* door verschrijving *ordine* kunnen worden? En dan nog wel in een tekst, die *domine* geregeld, althans tweemaal op de ons voorgelegde bladzijde, weergeeft met de letters dn̄e. In Tuordine schuilt een fout, ongetwijfeld. Doch het ligt m. i. voor de hand, haar te herstellen door een klein streepje boven de o verloren te achten. Tuōrdine, = tuo ordine, geeft een goeden zin. Den pas genoemden Dominator caelorum en rex seculorum vraagt hij die hier bidt: Tuo ordine dirige consilium eorum (bedoeld zijn de machtigen der aarde) iuxta te etc. Tot verklaring van dit tuo ordine mogen wij verwijzen naar den aanhef van H. 60, waar in hetzelfde gebed wordt gezegd: Tu enim perpetuam mundi stabilitionem per opera manifestasti, tu *ordinem* orbis terrae creasti, etc. Het is waar, Morin wil ook hier den tekst „verbeteren" en lezen: .... tu *domine orbem* terrae creasti. Doch wederom op geen anderen grond dan dat I, gesteund door S, heeft σύ, κύριε, τὴν οἰκουμένην ἔκτισας. *Domine* zou in *ordinem* en *orbem* in *orbis* zijn verloopen. En dat terwijl de zin dier „verloopen" woorden: „gij hebt de wereldorde geschapen", op zichzelf glashelder is, uitmuntend in den samenhang past, en als ware het de samenvatting is van hetgeen H. 20 was gezegd over het bestaan eener volkomen orde in al het geschapene, dáár mede, § 8, orbis terrarum, ter vertaling van κόσμος en niet van οἰκουμένη, geheeten.

Wij hebben in beide gevallen, H. 60 en 61, blijkbaar niet te doen met schrijffouten in L, maar met van I en S afwijkende lezingen. En de vraag is: welke zal voor de oorspronkelijkste moeten worden gehouden? Mij dunkt die van L, omdat zij volkomen goed verstaanbaar is, past in den samenhang, en sluit met het elders, H. 20, gezegde. Daarentegen heeft in den samenhang al heel weinig zin en klinkt dáár uitermate mat: „gij, Heer, hebt de aarde (τὴν οἰκουμένην) geschapen". Bovendien is bij Clemens οἰκουμένη al even ongebruikelijk als κόσμος zeer gewoon, en noemt deze schrijver, behalve op de twee besproken plaatsen, en nog eens in H. 61, God nooit κύριος, tenzij in overgenomen woorden. Op die derde plaats, H. 61 § 1, heeft L, merkwaardig genoeg, ook iets anders gelezen dan wat I heeft: οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν κτλ., en wel: quibus das nobis salutem.

Manifestus error, meent Morin, ex Graeco ita corrigendus: „quibus da, Domine".

Of wederom een afwijkende lezing, ben ik zoo vrij te vragen, en wel een die misschien juist de echte is? Hoe toch zou *snobis* ontstaan zijn uit *domine?* De woorden „Quibus das nobis salutem", „gij geeft hun voor ons heil", hebben op zich zelf en in den samenhang een goeden zin. Vooraf ging: Tu, Domine, dedisti potestatem etc. En er volgt: Tu enim, dominator caelorum, rex seculorum, das filiis hominum gloriam etc. Voor dit tweede *das* heeft I δίδως, gelijk ἔδωκας voor *dedisti.* Zou dan niet de daar tusschen staande imperativus, δός, met het daarbij gevoegde, ongebruikelijke κύριε, op misverstand van den oorspronkelijken tekst berusten?

Aan deze voorbeelden voeg ik nog toe, dat Morin H. 61 r. 10 wel mocht schrijven ut agentes, maar in de aanteekening had behooren te doen uitkomen, dat in het handschrift niet staat „ut et gentes", maar *ut &* op het eind van een regel en *gentes* op den volgenden, en dat het teeken &, ter aanduiding van et in het handschrift zeer sterk gelijkt op de letter a, zoodat het ontstaan van de fout zich uitermate gemakkelijk laat verklaren.

Ik leg eenigen nadruk op een en ander, omdat Harnack juist deze proeven van grootendeels ondersteld en voor een klein gedeelte werkelijk voorkomend, doch inderdaad hoogst

onschuldig tekstbederf heeft aangegrepen, ter aanbeveling eener bijzonder vernuftig toegelichte, doch niet bewezen onderstelling, dat onze Oudlatijnsche vertaling hier en daar in den geest van Pseudo Isidorus zou zijn vervalscht, Sitzungsb. 1894: 267—270, ten einde Clemens niet te laten spreken van een door hem erkende burgerlijke overheid, en hem veeleer te doen optreden als vermanende tot het gebed voor hem en de zijnen. In „quibus das (voor da) nobis salutem" zou nobis eigenlijk in de plaats hebben moeten treden van quibus, welk woord bij ongeluk bleef staan. Bij „ordo" zouden wij op de besproken plaatsen moeten denken aan de priesterschap, of aan de regelen voor het monnikenleven. Onderstellingen, die reeds op zichzelf beschouwd niet waarschijnlijk zijn, en bij een nauwkeurig onderzoek naar den zin en de echtheid der overgeleverde woorden, verdwijnen als sneeuw voor de zon. Intusschen kan ik niet nalaten te waarschuwen tegen een manier van handelen zoo verwarringwekkend en slordig als waartoe Harnack, in dit verband, S. 266 is vervallen. Hij acht zich gelukkig den lezer, naar meergenoemden lichtdruk, een stuk van den tekst te kunnen voorleggen, zooals die in de elfde eeuw geworden was en geeft dan een kolom van 27 ongelijke regels, die in haar geheel den indruk maakt als beantwoordde zij aan het desbetreffende gedeelte van het handschrift. Toch is dit niet het geval. Niet één van Harnack's 25 heele en 2 halve regels stemt overeen met één der 9 heele en 2 gedeelten van regels, waarop in het handschrift staat wat H. zijn lezers voorlegt. Bovendien geeft H. andere leesteekens; schrijft *omnia potenti*, *Tu ordine* en driemaal *a te*, in plaats van *omniapotenti*, *Tuordine* en *ate*; *ut* aan het eind van een regel, en *et gentes* op den volgenden, in plaats van *ut &* op het eind en *gentes* op een volgenden regel; gebruikt herhaalde malen afkappingsteekens, terwijl die in den codex geheel ontbreken, en schrijft acht woorden voluit, die aldaar zijn afgekort, als *super* voor *sup*, *per magnificum* voor *ꝑmagnificum*, *gloriam* voor *glam*, enz.

Ten slotte nog enkele vragen en opmerkingen over den arbeid van Morin, die betrekking hebben op de kritiek van den tekst, den Oudlatijnschen en den oorspronkelijken van Clemens.

Mihi, gevoegd bij karissimi H. 1 en 7 is stellig foutief, want nooit spreekt de schrijver, die het woord voert namens de Korinthische gemeente, in den eersten persoon enkelvoud[1]). Ook niet waar hij elders, herhaalde malen, H. 12, 24, 35, 36, 37, 41, 56, *geliefden* en *broeders* aanspreekt. Ik zou daarom meenen dat dit dubbele *mihi* voor rekening moet komen, niet van den „interpres", maar van een afschrijver.

Aan het slot van H. 3 wijzigt M. *preceptum* in *receptum*, met het oog op ἀνειληφότας. Maar dan had hij *receptam*, met terugslag op *voluntatem* moeten schrijven en *et* vóór *zelum* schrappen. De verandering is overbodig.

Is het juist *certatae sunt*, H. 5, te beschouwen als „deponens pro activo" en niet veeleer als passivum in den zin van: er is tegen de zuilen geprocedeerd ten doode toe?

Verdacht schijnt mij de bijvoeging *et invidia* (καὶ φθόνος) in „quia zelus et invidia fecit", H. 4. Ook *et invidiam* (ἔριν I, φθόνον A) in den aanhef van H. 5, omdat men niet begrijpt waarom die invidia hier wordt genoemd, terwijl er sprake is van hetgeen de ijverzucht uitwerkt, en invidia aan het slot van H. 4 een vrucht van zelus heet.

Morin heeft het onverstaanbare *exoratum* H. 7 veranderd in *exornatum*, waarin hij een vertaling zoekt, die zeker niet voor de hand ligt, van εὐκλεῆ. Waarom niet liever *exaratum*, = geschreven, op schrift gebracht? Het ontstaan van de fout laat zich dan gemakkelijker verklaren, en een letterlijke vertaling van de ons overgeleverde Grieksche woorden ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα hebben wij toch niet in „veniamus ad exornatum (l. exaratum) et sanctum doctrinae exemplum".

Omnibus, H. 7, kan wel plaats moeten maken voor *Dominus*, maar niet omdat er in 't Grieksch staat ὁ δεσπότης. Als afwijkende lezing geeft *omnibus* een goeden zin en een mogelijke wijziging van πᾶσιν in ὁ δεσπότης laat zich zeer goed verklaren uit den wensch om het verzwegen onderwerp van ἔδωκεν te noemen.

Rachab heet H. 12 de verspieders te hebben verborgen in „pergula domus suae." Is dat exegese van de oorspronkelijke

1) H. 20 is Deus meus stellig foutief voor Dominus omnium.

woorden, of heeft de onderstelde archetype van A I S fatsoenshalve en met een kleine uitweiding geschreven εἰς τὸ ὑπερῷον ὑπὸ τὴν λινοκαλαμην?

In „dixit Raab ad homines Israhelitas quos absconderat", vergeleken met εἶπε πρὸς τοὺς ἄνδρας, H. 12, hebben wij een duidelijke proeve hoe L soms, ter voorkoming van misverstand, omschrijft in plaats van te vertalen.

Ophelderend staat H. 14 „a bonis Dei" voor τοῦ καλῶς ἔχοντος.

H. 16 heeft L „Scriptum est: Maiestas Dei", voor welke woorden Morin „facile et tuto" schrijft „Sceptrum maiestatis Dei", met het oog op τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ Θεοῦ. Maar al schijnt het niet onmogelijk, dat *sceptrum* verliep in *scriptum*, vanwaar dan nog *est* en de verandering van *maiestatis* in *maiestas?* Wat L geeft maakt den indruk als wilde de schrijver zeggen: „Er staat: Maiestas Dei" en niet iets anders. Ziedaar, naar het mij voorkomt, een ingeslopen kantteekening. Hieronymus heeft alleen „Sceptrum Dei." Wij kennen dus feitelijk drie lezingen, waartusschen de keus niet moeilijk kan zijn. Die van Hieronymus moet ook, vóór de aangebrachte wijziging, de lezing van L zijn geweest, en onderging in den archetype van A I een kleine uitbreiding, waardoor het oorspronkelijke τὸ σκῆπτρον werd τὸ σπῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης.

Abyssorum quoque inexscrutabilia qui sita schrijft Morin H. 20, p. 21 r. 5, doch hij zou liever zeggen .... *quaesitu.* De oorspronkelijke lezing is, naar zijn mededeeling *quisita*, welk woord eerst later werd gesplitst in qui sita. Mij dunkt het oude *quisita* moet blijven en worden opgevat als *quaesita*, zoodat wij hebben te denken aan „het onnaspeurlijk *zoeken* (of *begeeren*) der afgronden", wat in den samenhang goed past. De verwisseling van ae en i komt hier meer voor. H. 23, p. 24 r. 18, staat *quae* voor *qui*; p. 40 r. 14 incident*i* voor incident*e*; p. 42 r. 10 *qui* voor *quae.*

Hoe bijzonder dom van Harnack's onderstelden Pseudo-Isidorischen tekstvervalscher, om geen verandering te brengen in het zeggen van „Paus Clemens", H. 21: „*uxores nostras* ad bona corrigamus", en „*nati nostri* doceantur in Xpisto."

Van den wijnstok heet het, H. 23: πρῶτον μὲν φυλλοροεῖ,

εἶτα βλαστὸς γίνεται, εἶτα φύλλον, εἶτα ἄνθος, καὶ μετὰ ταῦτα ὄμφαξ, εἶτα σταφυλὴ παρεστηκυῖα, waarvoor L heeft: primum folia mittit, deinde flos nascitur, deinde fit uva acerba deinde matura presto est. Morin meent: de vertaler heeft misschien gelezen φυλλοφυεῖ of φυλλοφορεῖ, en de woorden εἶτα βλαστὸς γίνεται, εἶτα φύλλον overgeslagen. Het eerste is mogelijk, hoewel het ook mogelijk en m. i. waarschijnlijker is, dat de vertaler φυλλοροεῖ gelezen en behoorlijk overgezet heeft door foliāmittit (= folia amittit), waaruit door een kleine onachtzaamheid bij het overschrijven ontstaan is *folia mittit*. Maar dat L de genoemde woorden zou hebben overgeslagen, is stellig niet juist. Hij rekent met γίνεται, doch niet met βλαστὸς en εἶτα φύλλον εἶτα, en schrijft voor καὶ μετὰ ταῦτα deinde fit. M. a. w. hij heeft een kortere lezing, die vrij wel overeenstemt met de 2 Clem. 11 gevolgde, en te eer in aanmerking komt om voor de oorspronkelijke te worden gehouden, omdat de verschijning van het *blad* (φύλλον) na het *jonge blad* (βλαστός) en vóór de *bloem* (ἄνθος) voor het minst ietwat vreemd is.

In de beschrijving van den vogel Phoenix, H. 25, komen bij L afwijkingen voor die de aandacht verdienen, ook omdat zij beter doen uitkomen, dan men gewoonlijk leest uit den Griekschen tekst, dat er sprake is van één vogel, die sterft en herleeft. Het dier heet μονογενές, en groeit in den nieuwen levensvorm uit den ouden, wat evenmin belet dat de beenderen van den gestorven vogel kunnen worden weggebracht, als men lijken van menschen begraaft, en zich toch overtuigd houdt van hun voortbestaan. Harnack hecht te veel aan de gewone, niet juiste opvatting van het verhaal, dat wij door L beter leeren verstaan, als hij zegt: der Uebersetzer lässt, ängstlich besorgt um die reale Auferstehung, nicht einen neuen Vogel entstehen, sondern den alten sich erneuern (Sitzungsb. S. 269, Anm. 1).

„Qui elegit nobis partem" kan H. 29 blijven staan en behoeft niet ter wille van I — A heeft geen ἡμᾶς — te worden gewijzigd in „qui elegit nos sibi partem." Vgl. Ps. 46:5 (LXX) ἐξελέξατο ἡμῖν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. L helpt uit de verschillende lezingen als de waarschijnlijk echte vaststellen: ὅς ἐκλογῆς μέρος ἡμῖν ἐποίησεν.

Als met de ἡγούμενοι, waaraan de krijgsknechten plegen te gehoorzamen, H. 37, gelijk waarschijnlijk is, hun officieren en niet de burgerlijke overheid zijn bedoeld, dan heeft de lezing van L: consideremus militantes principibus, quam mansuete obaudiunt, de voorkeur boven deze: κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, κτλ.

„Prudentes (Συνετοί, vgl. H. 60) estote", H. 45, past in den samenhang beter dan Φιλόνεικοί ἐστε.

Aan het slot van H. 48 had Morin niet moeten schrijven „maiorem *se* esse", al achtte hij de lezing „maiores esse" terecht foutief. „Maiorem esse" zou goed zijn en sluit geheel met den Griekschen tekst.

De lezing „Quis ergo in *nobis* tam stabilis?" H. 54, ook gevolgd in I, sluit met de wijze waarop de schrijver, vooral sedert het 44ste hoofdstuk, spreekt als behoorde hijzelf tot den toegesproken kring. Daarom schijnt zij te verkiezen boven ἐν ὑμῖν (van A S).

Achter de bede „tribulantes salva" (τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον) heeft I τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον. Het is mogelijk, wat Morin vermoedt, dat L en S die woorden propter homoeoteleuton hebben overgeslagen. Doch het is evengoed mogelijk, dat I ze aan den echten tekst heeft toegevoegd.

Morin laat onopgemerkt, dat bij L in de laatste woorden van H. 60, dáár reeds uit H. 61 geplaatst door Lightfoot, een vertaling van ἡμῶν ontbreekt, en wel te recht, omdat er niet sprake is van des schrijvers, maar in het algemeen van „principes et duces qui sunt super terram."

Aan het einde van H. 61 heeft I, wat bij L niet voorkomt: καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν. Een waarschijnlijk niet oorspronkelijke uitweiding. Hetzelfde geldt van καὶ γνησίας ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας, H. 62.

Vele gissingen tot tekstherstel, inzonderheid van Lightfoot, zijn door L „bevestigd." Bij verschil van lezing staat L beurtelings aan de zijde van A, van I, en van S, of van twee hunner tegenover N°. 3. Meermalen ook geeft L geheel nieuwe lezingen, die voor het minst ernstige overweging verdienen. Een herziening van den oordeelkundig vastgestelden Griekschen tekst is daardoor noodzakelijk geworden. Morin en die zijn werk beoordeelden — onder hen in de eerste plaats Har-

nack — hebben in die richting te waardeeren bijdragen geleverd, doch mogen niet onvoorwaardelijk worden gevolgd, omdat zij, vooral Harnack, te veel deden alsof L den ons overgeleverden Griekschen tekst had vertaald, hoewel zijzelf hun lezers eerst beter hadden ingelicht. De Oudlatijnsche vertaling is niet afhankelijk van A en I. Zij wijst terug op een anderen en waarschijnlijk ouderen Griekschen tekst dan die waaruit A I S zijn voortgekomen.

W. C. van Manen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

EEN PROTEST.

Dr. Ph. J. Hoedemaker. *De Mozaïsche oorsprong van de wetten in de boeken Exodus, Leviticus en Numeri. Lezingen over de moderne schriftcritiek des Ouden Testaments.* Leiden, D. A. Daamen. 1895.

De Hoogleeraar J. J. P. Valeton Jr. schreef in het Aprilnommer van de *Stemmen voor Waarheid en Vrede* eene beoordeeling van het bovengenoemde werk, waarin hij o. a. beweerde, dat „de argumentatie" van Dr. Hoedemaker „in den regel zwak, uitermate verward en volkomen onmethodisch is" [1]. Hij trekt daaruit het gevolg, dat „de winst, die de" hier aangevallen „critici uit het boek putten kunnen, niet bijzonder groot is". „Doch ook", zoo gaat hij verder, „voor wie zich door dit boek zou wenschen bewezen te zien, dat het critisch standpunt onhoudbaar is, is ditzelfde het geval".

Ik wilde wel, dat ik de juistheid dezer opmerkingen betwisten kon. Want niet alleen gun ik gaarne den tegenstander het woord, maar ik ga ook uit van de meening, dat men, als hij bekwaam is, veel van hem leeren kan. Het monopolie der onfeilbaarheid bezit hier op aarde geen mensch. God alleen is in het bezit der volle waarheid. Wij allen trachten haar, of liever een stukje van haar, bij benadering te leeren kennen, maar dwalen veel en struikelen dikwerf. „Our little systems have their day", gelijk Longfellow zong en Kuenen

---

1) Zie blz. 3 van den overdruk.

hem nazegde [1]). Wie aantoonen kan, dat de richting, waarin de critiek zich thans beweegt, en de uitkomsten, waartoe zij geraakt, de juiste niet zijn, zal bij allen, die de waarheid liefhebben, een open oor vinden.

Maar dan moet hij met goede argumenten komen; zijne redeneeringen moeten niet zwak, maar sterk, niet verward, maar helder en logisch zijn. Wie zich tot de lezing van Dr. H.'s „protest" begeeft, krijgt al spoedig den indruk — en die indruk wordt bij voortgezette lezing bevestigd — dat zijn boek aan deze eischen niet voldoet. De betoogen zijn het tegendeel van overtuigend, vele aanhalingen onjuist, de tegenstrijdigheden menigvuldig.

I.

Ik laat de inleiding rusten, en sla de eerste der vijftien lezingen op. „Mannen van naam", zoo luidt daar de aanhef (3) [2]), „mannen van naam op het terrein van het Historisch-Critisch onderzoek des Ouden Testaments zijn het met zich zelven en met elkander eens geworden, dat de vijf boeken, die de joodsche en christelijke oudheid aan Mozes, den Knecht Gods, heeft toegekend, niet door hem geschreven, noch uit zijne dagen afkomstig zijn". In dit exordium schuilt eene dubbele fout. Vooreerst doet het bij de hoorders en lezers de meening ontstaan dat de ontkenning van den Mozaïschen oorsprong des Pentateuchs eene moderne uitvinding is der „critici van den tegenwoordigen tijd", die terstond daarop genoemd worden. Bovendien wekt het de verwachting, dat Dr. H. deze dwaling weerleggen zal. Hoe vreemd zullen de theologische studenten, voor wie de lezingen gehouden zijn (VIII), opgehoord hebben, toen zij nog in hetzelfde uur uit denzelfden mond vernemen moesten: „Reeds onder de Kerkvaders werden er gevonden, die den Pentateuch in zijnen tegenwoordigen vorm voor na-exilisch hielden en van oordeel waren, dat Esra deze boeken uit aloude oorkonden, vroegere aanteekeningen en bestaande wet-

1) Gesammelte Abh. 46.

2) Ik voeg hier en in het vervolg het cijfer der bladzijden van dit boek en van andere, waarnaar ik verwijs, tusschen haakjes bij het citaat.

bundels had samengesteld of geredigeerd" (4). In een noot worden Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus en Augustinus met name als de verdedigers van dat gevoelen genoemd, en ook gereformeerde godgeleerden gelijk Alting geciteerd, die het omhelsd hebben.

Indien dus dit gevoelen in de Kerk al oud is, waarom het dan in den aanhef als eene nieuwe uitvinding der critici voorgesteld? Zeker, ik waardeer het, dat de heer H. nu eens niet, gelijk dit vroeger vaak geschiedde, het voorstelt, alsof de meening dat de Pentateuch in zijne laatste redactie naëxilisch is, slechts oprees in het brein van gnostieken, heidensche wijsgeeren, ketters en dergelijke dwaalgeesten. In zoover is zijne mededeeling ook geruststellend geweest voor de theologische studenten, die thans weten, dat deze overtuiging geen kerkelijke doodzonde is. Wat vrome patres en goede Gereformeerden voor hunne rekening namen, behoeft ook hun geweten niet meer te bezwaren. Maar het is geenszins zooals het behoort, dat tegelijkertijd Dr. Wildeboer de les wordt gelezen, wanneer ook hij in den aanvang van zijn jongste werk over *de Letterkunde des O. V.* den invloed van het naëxilische Jodendom op deze literatuur hoog aanslaat (4).

Nog iets anders is hier niet in orde. Door zijn aanhef moet de geleerde Schrijver bij zijne hoorders de verwachting gewekt hebben — hij wekt ze althans bij zijne lezers — dat hij nu eens verdedigen zal wat die „mannen van naam" goedvinden te ontkennen; m. a. w. dat hij eens aantoonen zal: de vijf boeken, die de joodsche en christelijke oudheid aan Mozes, den knecht Gods, heeft toegekend, zijn wel door hem geschreven en uit zijne dagen afkomstig. Maar zie, dit doet hij niet, en het blijkt later, dat het ook niet in zijn plan gelegen heeft, ofschoon de aanhef het deed vermoeden. „Hengstenberg, die grootvorst onder de verdedigers van de echtheid en ongeschondenheid der Heilige Schrift", heet het in de 15[de] lezing (379), „heeft eene verhandeling geschreven over de authentie van den Pentatouch. Aan het einde van het onderzoek gekomen . . . ben ik u rekenschap schuldig van de redenen, waarom ik mij dezen geleerde niet tot een voorbeeld heb gesteld". De heer H. moet, dit zeggende, gevoeld hebben, dat hij minder had gegeven dan hij aanvankelijk, althans implicite, beloofde. Misschien is

het daaraan toe te schrijven, dat een paar pleisters op de wonde gelegd worden, wier heelkracht echter twijfelachtig mag heeten. De eerste bestaat in dit beroep op de gemeente: „Het oordeel der Christelijke Kerk . . . mag zeker door den onderzoeker niet lichtvaardig worden ter zijde gesteld. Het heeft zeer groote waarde. De gemeente des Heeren heeft een tact, die het meer opzettelijk wetenschappelijk onderzoek vooruitijlt, zooals de intuitie in het natuurlijk leven het redeneerend verstand vooruitstreeft" (382). Zal dit iets beteekenen, dan wil het zeker zeggen: de christenen gelooven dat de Pentateuch van Mozes is, daarin zullen zij wel niet zoo geheel ongelijk hebben: vox ecclesiae, vox Dei!

Doch de spreker weet, dat er onder zijn gehoor zijn, die wel eens iets vernomen of gelezen hebben van teksten en uitdrukkingen in den Pentateuch, welke met het geloof aan zijn Mozaïschen oorsprong geheel onvereenigbaar zijn; als Gen. 12 : 6; 13 : 7 „de Kanaanieten waren toentertijd in het land"; Gen. 36 : 31 „in het land Edom, eer een koning regeerde over de Israëlieten"; Num. 15 : 32 „toen de Israëlieten in de woestijn waren" enz. enz. Bij Kuenen beslaan de vermelding en bespreking van die plaatsen niet minder dan 18 bladzijden [1]). Hiervan wordt nu door Dr. H. verklaard dat „de lijst niet zoo heel lang is" (383), hetgeen den Schrijver brengt tot de onderstelling, dat Mozes den Pentateuch niet zonder eenige maar toch met geringe uitzondering geschreven heeft. Dit is, als men het goed begrijpt, de tweede pleister op de wonde. Wel is niet alles van Mozes, maar hetgeen hem moet ontzegd worden, is weinig: enkele ophelderingen van latere hand slechts. Hierbij blijft de Schrijver echter niet. Vaag en onbeslist als hij is, verklaart hij ook weer, dat het nog door wetenschappelijk onderzoek moet uitgemaakt worden, „of de goddelijke antwoorden, die Mozes op aarde gaf, in geen enkel geval door andere handen dan de zijne zijn te boek gesteld", en „of de wetten, nu naar deze, dan naar gene aanleiding gegeven, de afzonderlijke toespraken, bij deze en gene gelegenheid door hem gehouden, niet later, bijv. hetzij door Josua, hetzij door Eleazar, of beiden, van op- of onderschriften zijn voorzien,

1) HCO¹ I, 11—29. HCO² I, 37 verv.

of misschien nog later[1]) met deze en gene ophelderende aanteekeningen in den vorm zijn gebracht, waarin wij ze bezitten" (381). Dit is, gelijk men ziet, alles even onzeker en tegenstrijdig. Moet dat een en ander nog door het wetenschappelijk onderzoek uitgemaakt worden, dan staat de authentie van den Pentateuch, wier ontkenning den critici zoo scherp verweten werd, ook voor den heer Hoedemaker volstrekt niet vast.

Is het bestrijden van den Mozaïschen oorsprong des Pentateuchs en het betwijfelen van den hoogen ouderdom, aan andere documenten toegekend, niets bijzonders in de hedendaagsche „critici", daar, gelijk ons verzekerd wordt, „vele geleerden, die tegenwoordig voor conservatief doorgaan, de Bijbelsche berichten" ook „op verren afstand van de feiten, die daarin worden medegedeeld, plaatsen" (6) — dan verlangt men natuurlijk te vernemen, waardoor zich de „critici" nu eigenlijk van die conservatieven onderscheiden. De heer Hoedemaker zal het ons zeggen. Het eigenaardige van eerstgenoemden is gelegen in „de methode van onderzoek" waardoor dezen hunne uitkomsten verkregen (6).

Van de methode springt de Schrijver nu echter aanstonds op het stelsel zelf over (7), en vertelt dan o. a. dat, „terwijl men vroeger ook wel mythen en sagen in Israëls Heilige Boeken meende te vinden en vooral de wonderverhalen uit de overlevering zocht te verklaren, heel de geschiedenis thans op die wijze wordt geëxpliceerd" (8). Wat moet dit beteekenen, en welken indruk kan deze verzekering op de toehoorders gemaakt hebben, dan dat volgens de critici het gansche O. T. zich in mythen en sagen oplost, m. a. w. geen woord historie meer bevat? De heer Hoedemaker weet stellig beter, want hij is in de literatuur goed te huis. Waarom zegt hij dit dan? Heeft hij toegegeven aan zekeren lust om de critici zwart te maken? Ik mag het niet aannemen, maar onderstel liever, dat hij hier, gelijk dikwijls, de portée van hetgeen hij zegt niet goed berekent. Hij is namelijk in hooge mate onnauwkeurig, wat bij een wetenschappelijk onderzoek, waarin het op precisie aankomt, eene allerbedenkelijkste eigenschap is. Op

1) Ik spatiëer.

dezelfde bladzijde (8), waarop hij deze aanklacht tegen de critici indient, citeert hij eene uitspraak van hun „eersten talentvollen woordvoerder, den in 1891 te Straatsburg overleden Hoogleeraar E. Reuss" (6), die, zonderdat de Schrijver het schijnt te bemerken, zijne geheele bewering omverwerpt. „L'histoire, racontée dans le livre des Juges et de Samuel et même en partie celle comprise dans le livre des Rois, est en contradiction avec les lois dites Mosaïques; donc celles-ci étaient inconnues à l'époque de la redaction de ces livres, à plus forte raison elles n'ont pas existé dans les temps qui y sont décrits". Reuss zou dit niet hebben kunnen schrijven, indien hij alles in Israël's heilige boeken voor onhistorisch gehouden had. Immers juist op grond van zijn geloof aan de geschiedkundige feiten, in Richteren, Samuel en Koningen medegedeeld, concludeert hij tot den jongeren oorsprong der wetten. De vraag is nu niet, of deze redeneering goed is; ik constateer slechts op grond daarvan, dat Reuss niet alles in Israël's heilige boeken voor mythen en sagen [1]) hield.

Ook Kuenen heeft zulke dingen nooit geleerd, gelijk den heer H. bekend kan zijn. Zelf citeert hij van hem, ofschoon „in 't kort" en niet nauwkeurig (182) [2]) de bekende bladzijde G. v. I. I, 33 v., waar Kuenen uiteenzet, dat en waarom hij in de 8ste eeuw v. C. zijn uitgangspunt neemt. Het is omdat wij aangaande die eeuw door het O. T. zoo bijzonder goed ingelicht zijn. „Afgezien nog van de daarop betrekkelijke berichten in de historische boeken (Koningen, Kronieken en Jes. 36—39), bezitten wij eene vrij uitgebreide profetische litteratuur, die binnen hare grenzen is op schrift gebracht". Ten onrechte leidt Dr. H. uit deze woorden van Kuenen af, dat hij eerst bij „2 Kon. 22 en 23", d. i. de tijd van Jozia op het einde der 7de eeuw, zijn uitgangspunt nam; een meening, die te vreemder is, omdat Kuenen t. a. p. zelf bepaald verklaart, dat hij *niet* tot dien tijd wil afdalen.

Maar misschien vraagt iemand: bedoelde Kuenen dan toch niet, dat althans tot de 8ste eeuw geen feit verzekerd is en dat al wat van de daaraan voorafgaande verhaald wordt, zich

---

1) Ik neem hier het woord *sagen* in den ongunstigen zin, dien Dr. H. er aan hecht.
2) Vgl. Valeton t. a. p. 7.

in fabelen oplost? Wie Kuenen's werken gelezen hebben, weten dat het tegendeel waar is. Niet slechts heet bij hem, om iets te noemen, HCO[2] I, 380 geheel 2 Sam. 9–20, de zoogenaamde familiegeschiedenis van David „het werk van een wel onderricht auteur", maar hij behandelt ook het verblijf en de verdrukking in Gosen als historische feiten (G. v. I. I, 125 v.); en zegt G. v. I. I, 120 nadrukkelijk evenzeer dat „de uittocht een historisch feit is". Hoe komt de heer H. dan tot de bewering, dat, terwijl vroegere onderzoekers nog wel wat van de bijbelsche historie lieten staan, onder de handen van Kuenen c. s. alles mythe en sage geworden is?

In één adem voegt hij daar dan bij, dat zij „zich in staat gesteld achten te onderscheiden wat op rekening van de subjectieve opvatting van Israëls historieschrijvers moet worden gesteld en wat voor werkelijke geschiedenis mag worden gehouden". (8). Ik wil er nu niet op wijzen, dat door deze opmerking aan alle onderzoek de oorlog verklaard wordt, wat zoo onwetenschappelijk mogelijk is. Ik houd hier den Schrijver alleen vast bij zijn woord, dat de nieuwere critici tusschen de werkelijke geschiedenis en de subjectieve opvatting der historie onderscheiden. Hierin ligt ingewikkeld de confessie dat hetgeen pas te voren beweerd werd, onjuist was, daar de critici wel degelijk ook „werkelijke geschiedenis" in de boeken des O. T. erkennen.

Hoe weinig het „qui bene distinguit, bene docet" door den Schrijver in het oog gehouden wordt, blijkt nog uit een paar andere zinsneden op dezelfde bladzijde (8). „In dit stelsel" — dat der critici — heet het, „zijn de berichten uit den tijd der aartsvaders naar dezelfde methode te verklaren, die men op de verhalen der heidensche goden en godinnen toepast. Die goden vertegenwoordigen natuurkrachten, en hunne geschiedenis is te expliceeren uit de natuurverschijnselen in de elkander opvolgende jaargetijden. Zoo zijn" — besluit hij dan — „de Aartsvaders van het Israëlietische volk de stammen waaruit dit volk ontstaan is".

Zulke volzinnen zijn misschien zeer geschikt om bij sommige onkundige menschen groote verontwaardiging en een ontzettenden afkeer van de critici te wekken, maar ze zijn door en door onjuist. Zonderling is reeds de voorstelling, dat „stam-

men waaruit een volk ontstaat" hetzelfde beteekent als: in goden omgezette „natuurverschijnselen". Maar vooral dit wordt hier voorbijgezien dat o. a. Prof. Wildeboer, een der critici, op wien Dr. H. het bijzonder voorzien heeft, in zijne *Letterkunde* bij herhaling (37 en 67—69) protesteert tegen de ook door mij [1]) bestreden theorie van Goldziher, volgens wien zoowel de verhalen aangaande de aartsvaders, richters en koningen als hunne namen mythologisch te verklaren zijn.

II.

Over de methode, volgens welke de critici werken, handelt de heer Hoedemaker uitvoerig en dikwijls. De eerste maal dat hij ze ter sprake brengt, springt hij, gelijk wij zagen (boven, blz. 426) aanstonds van de methode over op het stelsel, dat uit het volgen der methode is voortgevloeid. Maar daarna komt hij op haar terug en onderwerpt haar dan aan eene scherpe critiek. Wij vernemen nu achtereenvolgens, welke „de eigenaardigheid van de nieuwe critische methode is", t. w. dat zij „het letterkundig onderzoek door de vermeende uitkomst van het geschiedkundig onderzoek laat beheerschen" en dat „het laatstgenoemd onderzoek" weer „door bepaalde wijsgeerige of dogmatische beginselen beheerscht wordt" (26). Deze „eigenaardigheid" heet dan nader een grove fout; want „wie met een vooropgezet denkbeeld tot de geschiedenis komt.... maakt zich schuldig aan eene petitio principii, beweegt zich in een vitieusen kring" (83). „Wij hebben hier dus", zegt Dr. H., „wat men in de logica noemt een ὕστερον πρότερον" (144). Deze geleerden, beweert hij, gaan uit van eene „*theorie aangaande de ontwikkeling van het godsdienstig leven in Israël, vooraf door hen vastgesteld*" (143). Het is, volgens hem, het „subjectief wijsgeerig element", dat hier zoo krachtig en noodlottig heeft „ingewerkt" (144). „Op deze methode", leert ons de Schrijver, „is het verwijt van toepassing, dat Börne in zijn boek *die Meneën* tegen vele onderzoekers der natuur richt: Die Naturforscher öffnen nicht die Augen um zu sehen, wie eine Sache ist, sondern sie beschliessen vorher, wie sie sein soll und sehen

1) Theol. Ts. van 1877, bl. 188—214, 241—276.

dann so lange um der Sache herum bis sie ihnen so erscheint wie sie es wünschen [1]). Maar met die methode is ook geene vergelijking van letterkundige kenteekenen mogelijk" (147).

Men zou zeggen, dat dit alles afdoende was om den studenten den noodigen weerzin tegen het apriorisme der nieuwe critiek in te prenten. Al verzekert Dr. Wildeboer, dat het onderzoek vrij moet zijn en de dogmatiek op een afstand houden [2]), Dr. H. meent te kunnen verzekeren, dat hij en alle anderen zich door wijsgeerige beginselen laten leiden, wat even erg is.

Het zonderlingste van de zaak is nu echter, dat volgens den Schrijver zelven op weer andere plaatsen van zijn boek apriorisme iets noodwendigs is, aangezien niemand *voraussetzunglos* kan te werk gaan. En in overeenstemming hiermede beweert hij dan verder, zelf volkomen in zijn recht te zijn, wanneer hij in zijn betoog van vooraf bepaalde geloofsovertuigingen of meeningen uitgaat.

Men zal het misschien niet waarschijnlijk achten, dat iemand zoo onlogisch kan schrijven; daarom acht ik mij verplicht ten bewijze ook een paar uitspraken van Dr. H. in dezen geest aan te halen. Denzelfden critici, wien telkens verweten wordt, dat zij aprioristisch te werk gaan, wordt elders de vraag gesteld: „wat is uw geloof voor uwe wetenschap?" (27). En als dan het antwoord, dat Dr. H. in hun naam geeft, luidt: „niets", dan wordt dat zeer afgekeurd en verlangd dat men zich ook in zijne critiek laat beheerschen door zijn geloof. „Ik kan mij niet denken", heet het, „eene geloofsovertuiging, die geen invloed zou oefenen op uw wetenschappelijk onderzoek" (27). De Schrijver is namelijk van meening, dat wie „de eenheid niet vasthoudt, die in de H. Schrift gegeven en in den Christus Gods geopenbaard is", het rechte oogpunt mist ter „beoordeeling van historische gegevens" (83).

De nieuwste critiek wordt dan ook berispt, omdat zij „den onmogelijken eisch stelt" — een eisch, let wel! dien de heer H. haar telkens zelf stelt — „dat de onderzoeker zich zal

---

1) Ik laat dit citaat van Börne zoo afdrukken als Dr. H. het geeft, zonder voor de letterlijke juistheid in te staan. De bladzijde van het werk heeft hij er niet bij opgegeven.

2) Bij Hoedemaker blz. 39, vgl. 27.

ontdoen van zijne... dogmatische overtuiging, in één woord tabula rasa zal maken, om zijn onderzoek dan ab ovo aan te vangen" (28). Het sterkst is in dit opzicht misschien wel deze uitspraak, die ons als eene „waarheid" wordt voorgehouden: „*Het wetenschappelijk onderzoek gaat altijd uit van onderstellingen, die men zoekt waar te maken.* Men werpt eene hypothese op en onderzoekt dan, of zij de gegevens, waarmede zij in een bepaald geval te rekenen heeft, tot hun recht laat komen en ze *verklaart.* Men vormt zich eene theorie en onderzoekt dan, of zij den sleutel bevat van zekere verschijnselen, die men in hunne oorzaken wenscht te leeren kennen" (34).

Meen vooral niet op grond van de boven omschreven antecedenten dat deze weg der wetenschap door den Schrijver wel geschetst, maar tevens afgekeurd wordt. Neen, hij is van oordeel, dat dit „de gang van alle wetenschappelijk onderzoek is" en moet zijn. Met instemming vermeldt hij die methode, en ontleent ten slotte aan haar den vrijbrief, om ook zoo te werk te gaan. „Indien dit de gang is van alle wetenschappelijk onderzoek", vraagt hij, „zou ik wel eens willen weten, waarom wij, Israëls Heilige Boeken onderzoekende, geene afgeronde denkbeelden mogen hebben aangaande God, den mensch, de zonde, de verlossing en den Verlosser" (34), en waarom „deze geloofsovertuiging geen invloed zou" mogen „uitoefenen op" ons „wetenschappelijk onderzoek?" (27).

Ik laat op dit oogenblik in het midden, of deze door Dr. H. gegeven beschrijving van „alle wetenschappelijk onderzoek" juist is. Ik ben van het tegendeel ten volle overtuigd. Hypothesen worden niet zoo maar „opgeworpen" [1]; ze dienen op waarneming en wel geconstateerde feiten te rusten. Doch het zou mij te ver afleiden, dat nu in het licht te stellen. Ik wijs er hier alleen op dat Dr. H. door zijne redeneeringen in tegenspraak is met zich zelven. Ondanks de vele bladzijden, die hij over de methode schreef, zijn twee hoofdzaken nog volkomen duister: t. w. welke methode de critici nu eigenlijk volgen, en welke in de critiek moet aangewend worden, de vrije of de gebondene?

---

1) Over Kuenen G. v. I. I, 29, bij wien Dr. H. dit meent te lezen (32 v.), zie beneden blz. 437 noot.

Er staat meer in dit boek over de methode en het beginsel der critici, dat niet duidelijk is. Bij herhaling wordt dat beginsel „naturalistisch" (92), ja zelfs „puur naturalistisch" (95) of „zuiver naturalistisch" (97) genoemd. Wel weet de Schrijver dat de critici zelven liever van „historische" critiek spreken (102—105), maar hij laat die benaming voor hunne wetenschap niet gelden. Waarom niet? Omdat deze geleerden, zooals hij zegt, overal uitgaan van de meening dat „de geschiedenis van Israël" en dus ook die van Israël's godsdienst (106), „aan de wet van oorzaak en gevolg gebonden was" (97).

Maar was ze dat dan niet? vraag ik. Zoo neen, dan hangt ze in de lucht, en valt er geen woord over te zeggen of te schrijven. „Geschiedenis is een *aaneengeschakeld* verhaal", leerden wij al in onze jongensjaren op de schoolbanken. Als er echter geen oorzaken en gevolgen zijn, ontbreken ook de schakels tusschen de feiten, en kan van historie geen sprake wezen. Dr. Hoedemaker gevoelt zelf dat hij met zijne bewering te ver gaat. „Ik geef het beginsel toe", schrijft hij (97). Dit is een verrassende concessie van iemand, die juist bezig is te betoogen, dat het „naturalistisch" beginsel een noodlottig beginsel is. Doch hij geeft het niet zonder reserve toe. Bij de geschiedenis van Israël, zegt hij, geldt het „alleen voor alles, wat daarin uitsluitend uit den mensch moet worden verklaard" (97).

Maar, met zijn verlof, om het goddelijke en menschelijke in die geschiedenis wel te kunnen onderscheiden, dienen wij toch eerst het geheel aan critiek te onderwerpen, en hoe zullen wij dat doen zonder de wet van oorzaak en gevolg er bij te houden, ten einde na te gaan, wat daarin wel en wat daarin niet past? Doch de Schrijver bepaalt zich in dezen — en dat is juist gezien — niet tot afgetrokken redeneering. Hij wil ons ook, bij wijze van proeve, doen beseffen, wat in het O. T. stellig buiten de natuurlijke orde ligt. Het zijn, zegt hij, „de meer verheven denkbeelden van een Job, een Farao, een Melchizedek", die „in den voortijd der geschiedenis niet de vrucht waren van eene zuiver natuurlijke ontwikkeling" (97). Jammer dat hij „het bewijs" voor deze stelling niet „zocht te leveren", omdat dit „mij", gelijk hij er bijvoegt, „thans te ver van de lijn mijner gedachten zou afvoeren."

Anders zouden wij wel gaarne vernomen hebben, wien van de Farao's, in Genesis en Exodus genoemd, hij bedoelt: den verdrukker uit Mozes' tijd toch zeker niet? welke „verheven denkbeelden" de vrij onbekende Melchizedek heeft ontwikkeld en verkondigd? wat al zoo bovennatuurlijk aan Job is medegedeeld: zijne door God berispte „woorden zonder wetenschap, die den raad verduisterden" [1]), of andere?

Dat men zich de historische ontwikkeling in Israël volgens de wet van oorzaak en gevolg of, gelijk Dr. H. het uitdrukt: „dit natuurproces denkt staande onder hooger leiding, zegt niets", beweert hij (106). Want de causaalwet is nu eenmaal volgens hem uit den booze. De Schrijver schijnt niet te kunnen begrijpen, dat het een heerlijke goddelijke wet is, die de meeste vastheid aan ons geloof geeft en een ongeschokt vertrouwen op het Godsbestuur schenkt. Hij is integendeel van meening, dat op die wijs „de goddelijke factor .... zal worden geëlimineerd" en „de Openbaring in Israël zal worden ontkend" (107).

Ten bewijze, hoe het „z. g. historisch beginsel met de geschiedenis der Openbaring telkens in tegenspraak komt en hierdoor zijn eigenlijk karakter verraadt" (108), worden eenige vragen gesteld, op welke de schrijver het boek van Dr. Wildeboer laat antwoorden, „niet omdat het andere gegevens bevat dan elders te vinden zijn, maar omdat het zoo recent en velen uwer zoo bekend is" (107). Ik wil er een paar tot kenschetsing mededeelen, en kies de twee eerste.

Vraag: „Waarom kan Mozes Deut. 28 niet geschreven hebben?"

Antwoord: „Het is vervaardigd door een auteur, die de ballingschap kent".

Vraag: „Waarom is de Mozaïsche wet niet van Mozes?"

Antwoord: „Omdat de Israëlietische natie eerst uit de chaotische toestanden in den tijd der Richteren is ontstaan".

In welke gedeelten van zijn werk Prof. Wildeboer de volzinnen geschreven heeft, die hier en verderop van hem aangehaald worden, kan ik niet nagaan, daar de Heer H. geen bladzijden noemt. Doch ik geef de verzekering dat ik ze in zijne *Letter-*

---

1) Job 33 : 2 vgl. 40 : 2 (St.vert. 39 : 35).

kunde, die ik tamelijk goed ken, niet heb aangetroffen. De manier van citeeren in deze Voorlezingen is helaas! maar al te dikwijls onnauwkeurig, gelijk ik boven reeds opmerkte (423) en Valeton [1]) zeer goed in het licht gesteld heeft.

Doch niet alleen aan Wildeboer worden de beweringen toegeschreven, uit welke blijken moet, hoe de critici Israël's geschiedenis mishandelen. Neen, hij is slechts één uit velen, die zoo doen. „Hebt de goedheid", schrijft Dr. H., „op te slaan welk werk over Israël en Israëls Heilige Schriften gij wilt [2]), en leest het zelf" (107).

Welnu, doen wij dat. Controleeren wij onzen Schrijver op zijn eigen verzoek. Allereerst betreffende de quaestie, of Mozes Deut. 28 kan geschreven hebben?

De critische geleerden, die haar behandelden, zeggen volgens Dr. H. eenstemmig: „Mozes heeft Deut. 28 niet geschreven, omdat het hoofdstuk vervaardigd is door iemand, die de ballingschap kende". Het kwaad schuilt, gelijk men begrijpt, in het argument. Doch zie, het aangevoerde argument wordt door de meest bekende critici niet, het wordt noch door Kuenen noch door Wellhausen gebezigd. In zijn HCO [2] I, 125 geeft de eerste zich zelfs veel moeite om aan te toonen, dat de schrijver van Deut. 28 de ballingschap *nog niet* kent, daar ze hem slechts „éénc uit meer mogelijkheden is" en overal „*terminus ad quem*". En de tweede bezigt *Die Composition* 193 een heel ander argument. „Kap. 28", schrijft hij, „verräth sich unwillkürlich als postum dadurch dass es den Mose mitten im Reden seine eigene Rede als Schrift anführen lässt". Om de beteekenis van deze redeneering te vatten, moet men in het oog houden, dat eerst Deut. 31 : 9 de opteekening der deuteronomische wet wordt bericht in de woorden: „Mozes schreef deze wet op", terwijl toch in de rede Hoofdst. 28 vs. 58 en 61 het wetboek als reeds vervaardigd en bestaande wordt beschouwd, daar er gewaagd wordt van „al de woorden dezer wet, die in dit boek geschreven zijn". „Eene zonderlinge prolepsis", merkt Kuenen O [2] I, 18 op, „die met de onderstelling

1) T. a. p. 7—10.

2) Vermoedelijk worden dan toch de blz. 10 en 11 door hem genoemde boeken over deze onderwerpen, die hij, als tegen de nieuwere critiek gericht, aanbeveelt, door hem uitgezonderd. Hier (107) spreekt hij in elk geval veel te algemeen.

dat Mozes de auteur zou zijn, geheel onvereenigbaar is". Misschien zal de Heer Hoedemaker voor dit argument, dat hem onbekend schijnt te wezen, iets gevoelen. Zelfs al ware hij meer aan het wonder gehecht dan hij bl. 106, al. 7 zegt te zijn [1]), hij kan toch, zoomin als iemand anders, de verwijzing naar een boek, dat nog niet bestaat, waarschijnlijk of zelfs mogelijk achten.

Even onjuist als de eerste is ook de tweede boven medegedeelde proeve van de onbehoorlijke methode der critici. „Waarom is de Mozaïsche wet niet van Mozes?" heet het daar. Maar wie ter wereld stelt die vraag zoo? Vooraf dienen wij toch te weten, wat hier met „de Mozaïsche wet" wordt bedoeld. De Decaloog? Het Bondsboek? Deuteronomium? De Priestercodex? Al de wetten in den Pentateuch? Of de Pentateuch in zijn geheel, gelijk de Joden van de Thora spreken? Zonderdat men den zin kent, dien den Heer H. hier aan de uitdrukking hecht, kan men de vraag niet beantwoorden, of het gegeven antwoord begrijpen. Volgens den Schrijver namelijk is het antwoord der critici op de onbestemde vraag: „omdat de Israëlietische natie eerst uit de chaotische toestanden in den tijd Richteren is ontstaan". Zoo wordt dan de geheele ingewikkelde quaestie, waarvoor Kuenen, Wellhausen e. a., en nu ook de Heer Hoedemaker zelf dikke boeken schrijven, door de critici met één pennestreek afgedaan?! Het geheele werk van den Schrijver is een doorloopende weerlegging van zijne bewering. Het argument, dat hij vermeldt, was in deze discussie nooit het eenige, noch zelfs het eerste of voornaamste. Als op andere gronden de latere oorsprong van den Pentateuch of van daarin opgenomen wetten vaststaat, dan wordt dit resultaat zijdelings bevestigd door de toestanden, in het Richterenboek geschetst, die geen bekendheid met zulke wetten als wij hier vinden in het richterentijdvak doen onderstellen. Dat is heel wat anders dan Dr. H. de critici laat zeggen.

Ik mag van Dr. H's beschouwingen over de methode der critici geen afscheid nemen, zonder een woord te zeggen over

---

1) „Het gaat niet om dit of dat feit, dat men een wonder noemt, maar om het karakter van de geschiedenis".

hetgeen op dit punt aan den hoofdschuldige, aan Kuenen, ten laste wordt gelegd, die in 1870 „eenvoudig heeft goedgevonden, zijne methode van onderzoek te wijzigen" (79, 89). „Hinc illae lachrymae", roept onze Schrijver uit.

Hij doelt hier op eene verhandeling, door Kuenen in 1870 geschreven: eene zijner Critische Bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst, in het Theologisch Tijdschrift opgenomen. Wie haar raadplegen wil, zal haar echter tevergeefs zoeken in het III^de^ Deel van dat Tijdschrift, waar zij volgens den Heer H. te vinden is; zij staat in het IV^de^ Deel, en de volzinnen, die de Schrijver aanvalt, op blz. 391, welke hij verzuimt te noemen.

Daar niet ieder dit deel van het Theologisch Tijdschrift bij de hand heeft of in het bezit is van Dr. H's lezingen, wil ik Kuenen's door hem aangehaalde woorden nog eens afschrijven, opdat mijne lezers goed kunnen oordeelen. Dit is noodig. Want ofschoon Dr. H. ze — dit erken ik — nauwkeurig citeert, leest hij er vervolgens iets in wat er niet staat. Kuenen schreef: „De geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst moet verrijzen op den grondslag der literarische critiek van het O. Testament: geene waarheid wordt meer algemeen erkend dan deze. Doch even zeker is het dat omgekeerd het onderzoek naar den oorsprong en de samenstelling der oud-testamentische geschriften o. a. de wel geconstateerde ontwikkeling der godsdienstige denkbeelden in aanmerking neemt en daardoor in eene bepaalde richting of tot stellige uitkomsten wordt geleid". Hierbij teekent Dr. H. aan: „Dit zijn merkwaardige volzinnen. Zij wijzen ons op den hybridischen oorsprong van de nieuwere critiek. Zij zeggen in het kort dit: het spreekt vanzelf, dat de criticus vóór alle dingen de bronnen heeft te onderzoeken . . . Maar het spreekt ook vanzelf dat hij dit niet heeft te doen" (80).

Ik geloof niet, dat het Dr. H.'s bedoeling was, Kuenen's goede trouw in twijfel te trekken. Ik wil aannemen dat het niets dan misverstand was, hetwelk hem dien geleerde dit gevoelen deed toedichten: „De criticus heeft zich eene voorstelling te vormen aangaande den gang der geschiedenis, en nader aangaande de wijze, waarop de denkbeelden en gebruiken in Israël, wat Kuenen noemt *de wel geconstateerde ontwikkeling* ontstonden. Let wel! *geconstateerd*, desnoods in tegenspraak

met de bronnen". In den laatsten volzin ligt het misverstand. Indien Kuenen zelf nog kon lezen wat Dr. H. van zijne uiteenzetting maakt, zou hij zich stellig verbazen. Ten einde zulk een misverstand af te wenden, schreef hij nog wel in hetzelfde verband (Th. Ts. IV, 392 v.): „De beschuldiging van apriorisme is onlangs op zoo zonderlinge wijze met een beroep op mijne eigene woorden gestaafd, dat ik mij verplicht reken, in de keuze mijner woorden meer dan bedachtzaam te zijn". 't Heeft hem echter niet mogen baten. Andermaal geschiedt hem nu, wat hij noemt: „als zijn eigen aanklager ten tooneele gevoerd worden". Daarom herhaal ik wat hij toen tot toelichting liet volgen: „Mijne meening is eenvoudig deze, dat de voortgezette studie van Israëls godsdienst mij een anderen blik gegeven heeft op de feiten, die in den Pentateuch en het boek *Jozua* zelve of bij de vergelijking daarvan met de rest des O. Testaments zich aan ons voordoen. Wat niet uit de documenten zelve voortvloeit, wensch ik thans, zoo goed als vroeger, uit te sluiten" [1]).

Ik spatiëer de laatste woorden, omdat daaruit ten volle blijkt, hoe weinig Kuenen bedoelde wat Dr. H. hem hier laat zeggen: dat hij de geschiedenis „desnoods in tegenspraak met de bronnen" schetsen wilde.

De methode, die Kuenen volgde, is, wat Dr. H. er ook van zegge, de eenige redelijke: zij wordt door iederen historicus toegepast. Als uit betrouwbare documenten blijkt, dat in den tijd, dien zij ons leeren kennen, zekere toestanden en voorstellingen bestonden of opkwamen, die vroeger niet aanwezig waren, dan spreekt het wel vanzelf dat wij dit in rekening brengen bij de beoordeeling van andere verhalen, waarin die toestanden en voorstellingen als toen reeds aanwezig geantedateerd zijn. Dit doet, ik herhaal het, iedereen, en Dr. H. doet het op zijn manier ook. In zijne XV^de lezing erkent hij, gelijk wij boven [2]) zagen, dat er „toevoegingen van eene latere hand" in den Pentateuch zijn (383). Hoe komt hij tot deze overtuiging? Door de methode, die Kuenen op de

---

1) Ook in zijn G. v. I. I, 29 wil hij slechts onderstellingen „op grond van verschillende indicatiën", d. i. historische gegevens. Dit wordt door Dr. H. in zijne bespreking van die plaats (32 v.) geheel over het hoofd gezien.

2) Blz. 425.

godsdienstgeschiedenis en de heer Hoedemaker op andere historische verschijnselen toepast. Als Gen. 12 : 6 en 13 : 7 staat, dat „de Kanaänieten toen in het land waren", dan weet Dr. H., dat dit niet door Mozes kan geschreven zijn, omdat in zijn tijd de toestand een gansch andere was, daar de Kanaänieten toen wel in het land waren. Als Gen. 14 : 14 staat, „tot Dan toe", dan vergelijkt Dr. H. hiermee Richt 18 : 29, waar wij lezen dat eerst in het richterentijdvak de Danieten den naam Dan aan de stad Laïs gaven; hij gaat hierbij dus uit van de onderstelling, dat Richt. 18 een goed geconstateerd feit mededeeld, en maakt bij zich zelven de opmerking, dat degene, die in Gen. 14 reeds van Dan spreekt, niet in het Mozaïsche tijdvak kan geleefd hebben. Als Gen. 36 : 36 spreekt van de Edomietische koningen, voordat er koningen in Israël regeerden, dan beschouwt Dr. H. dit als een niet-mozaïsch toevoegsel, omdat hij uit het boek Samuel weet, dat eerst eeuwen na Mozes de koninklijke regeering in Israël begonnen is.

Het vreemdst is, dat Dr. H. in dit verband ook Deut 1 : 1 citeert volgens de Statenvertaling. Deze heeft inderdaad „aan deze zijde der Jordaan". Maar in het Hebreeuwsch staat hier, evenals 1 : 5; 3 : 8; 4 : 41 enz., aan de overzijde van den Jordaan. Dit laatste kan iemand in den Mozaïschen tijd niet geschreven hebben, omdat de overzijde = de oostelijke zijde is. De Statenoverzetters, die het bezwaar zeer goed voelden, hebben het uit den weg trachten te ruimen door בְּעֵבֶר met *aan deze zijde* te vertalen. Hierop maakt nu Dr. H. aanmerking, terwijl, als er werkelijk *aan deze zijde* stond, dit juist voor den Mozaïschen oorsprong van de uitdrukking zou kunnen aangevoerd worden.

Het is merkwaardig te zien, hoeveel moeite Dr. H. zich geeft om te betoogen, niet alleen dat Kuenen sinds 1870 een verkeerde methode volgde, maar ook dat hij tot op dat fatale jaar tamelijk zuiver in de leer is geweest. „De opvatting van Kuenen lag destijds", zoo vernemen wij, „. . . gelijk een stuk van eenen ouden zeedijk, waarvan de beide einden zijn weggeslagen, te midden van de onstuimige wateren der historische critiek. Dit stuk was zelfs nog bij opkomenden vloed van

verre zichtbaar en een vast uitgangspunt. In het jaar 1870 is deze stand van zaken anders geworden" (90).

De tegenstelling echter, die hier en elders tusschen den vroegeren Kuenen van vóór '70 en den lateren gemaakt wordt, is verre van juist. Ik ontken niet, dat er eenige wijziging zoowel in de methode als in de resultaten van het onderzoek is waar te nemen, maar wel dat de heer H. daarvan den rechten indruk heeft ontvangen. Opdat door zijn boek de verkeerde voorstelling zich niet verder verbreide, zij het mij vergund met een enkel woord in het licht te stellen, welke de dwaling des Schrijvers is. „Kuenen", lezen wij, „heeft" in de eerste periode „niet gezegd wat Reuss uitsprak en wat de nieuwe school hem naspreekt: die wetten [1]) kunnen onmogelijk uit den tijd van Mozes afkomstig zijn... Neen, hij heeft uitsluitend gelet op hare letterkundige kenmerken en is tot de conclusie gekomen: zij zijn inderdaad uit den tijd, waarin Mozes leefde, afkomstig, voor dien tijd bestemd, en dan ook waarschijnlijk van zijne hand of op zijn bevel te boek gesteld" (72).

Waar heeft de heer H. de conclusie, die ik spatiëerde, bij Kuenen gelezen? Ik moet erkennen, dat ik ze met de grootste verwondering op zijnen naam gesteld zag. Daar de Schrijver er geen werk of bladzijde bij aanhaalt, vermoed ik dat hij zich op dit punt vergist. In de eerste uitgave van zijn HCO, waaruit wij volgens Dr. H. (72) den Kuenen van vóór 1870 kunnen leeren kennen, staat niets van dien aard, maar wel het tegendeel te lezen. Blz. 47 aldaar schreef Kuenen: „Naardien nu ons voorafgaand onderzoek geleerd heeft, dat evenmin het geschiedverhaal als de wetgeving, in Exodus, Leviticus en Numeri vervat, uit Mozes' tijd afkomstig is, zoo staat het reeds om die reden vast, dat ook het boek Deuteronomium niet Mozaïsch kan zijn." Alleen dit is waar, doch, dit is geheel iets anders, dat — niet „de hooge", gelijk Dr. H. (73) schrijft, maar — „de hoogere ouderdom van Deuteronomium" toen door hem ontkend werd; en dat hij na 1870 in zijn G. v. I. en zijn

1) T. W. „de Sinaïetische wetgeving, zooals die in Exodus-Numeri is opgeteekend" (Kuenen HCO[1], I, 44).

HCO[2] dien hoogeren ouderdom toegegeven en de priesterlijke wetgeving in Exodus-Numeri voor jonger dan de deuteronomische verklaard heeft.

Wat Kuenen in HCO[1] omtrent de verhouding dier wetgevingen tegen von Bohlen, George, Vatke (en Delitzsch) in het midden bracht, wordt overigens juist door Dr. H. herinnerd, al staat hetgeen hij uit dat boek aanhaalt op eene andere bladzijde (47) dan die hij (73) noemt, t. w. 65. Maar hij verzuimt er bij te voegen, dat Kuenen toch reeds in diezelfde 1ste uitgave (1861) veel dichter tot von Bohlen c. s. naderde dan men uit de door den Schrijver geciteerde volzinnen zou afleiden. Ook in HCO[1] schrijft Kuenen al, dat „de laatste wijziging en eindredactie van het B. d. O." — de in het vervolg zoogenoemde Priestercodex — „later valt dan de Deuteronomische wetgeving" (O[1] I, 148, 152). De tegenstelling is dus niet zoo groot als Dr. H. zijne lezers wil doen gelooven; en — waar ik nog eens op wijs — de Mozaïsche oorsprong der priesterlijke wetten is nooit door Kuenen geleerd.

III.

Met de vijfde lezing (111) begeeft zich de Schrijver meer opzettelijk in medias res. Hij begint hier te spreken over de oorkonden, waaruit de Pentateuch is samengesteld. Van zulke oorkonden wil hij niets weten. Alle scheiding en splitsing van bronnen mishaagt hem. De critici, zegt hij, zetten het werk voort van Jean Astruc, die in 1753 het eerst op de Jahvistische en Elohistische bestanddeelen opmerkzaam maakte. Doch de naam van dezen vader der Pentateuch-critiek heeft in zijne ooren geen goeden klank: slechts met tegenzin gewaagt hij van hem. Terwijl Prof. Wildeboer (Lett. 152) de nagedachtenis van Astruc huldigt, omdat hij, en nog wel als apologeet, „den onderzoekers het ontleedmes in handen gaf, waardoor zij in staat gesteld werden, het groote geschiedwerk in zijne oorspronkelijke bestanddeelen te ontleden" — weet de heer H. hem niet beter te karakteriseeren dan als „een verstokte(n) papist, een doortrapte(n) Jezuiet, een aan den geest der Heilige Schrift vreemde(n) Weltmann, die uit zeer bekende gegevens deze onbekende conclusie heeft getrokken" (116).

„Bekend" namelijk waren en zijn de gegevens volgens den Schrijver, omdat men al lang weet dat de Pentateuch zich kenmerkt door een „afwisselend gebruik van de Godsnamen" (120). Ook geeft hij toe, dat „er zeker aanleiding bestaat een onderzoek in te stellen naar de wijze waarop de Godsnamen in den Pentateuch worden gebezigd en, zoo mogelijk, eene verklaring van hun gebruik te zoeken" (121). Maar daarom mag men niet, „zooals Delitzsch gedaan heeft, den geheelen Pentateuch splitsen en indeelen naar dezen maatstaf."

Heel duidelijk is de laatste uitdrukking niet, en evenmin, wat de Schrijver zelf wel wil. Maar misschien bedoelt hij eene verklaring van het verschijnsel buiten de oorkonden-hypothese om, gelijk b. v. de door Kuenen HCO^2 I, 57 besprokene. Kuenen zelf erkent daar dat „het oorspronkelijk verschil tusschen Jahve en Elohim dikwerf rekenschap geeft van het gebruik van den eenen of van den anderen naam. Indien alleen zulke plaatsen in den Pentateuch gevonden werden, waar Jahve als de God van Israël tegenover de goden der heidenen gesteld wordt, of waar heidenen sprekend ingevoerd worden en den naam Elohim gebruiken, en dergelijke meer (O^2 I, 60), dan zou het gebruik der beide godsnamen geen grond hebben opgeleverd voor de onderstelling dat verschillende oorkonden samengevoegd zijn." Doch de zaak staat heel anders, zegt Kuenen (O^2 I, 57) te recht. „In Genesis en in de eerste hoofdstukken van Exodus vinden wij tal van plaatsen, waar het gebruik van Elohîm of ha-Elohîm noch uit de beteekenis van dezen naam noch uit het streven naar afwisseling kan worden verklaard. Het moet dan zijn grond hebben in subjectieve beweegredenen, d. i. in de voorkeur, door de Schrijvers, om welke reden dan ook, aan Elohîm of ha-Elohîm gegeven." Die redenen zijn niet ver te zoeken. Uit Ex. 3 : 13—15 en 6 : 2, 3 blijkt dat de elohistische gedeelten van andere handen zijn dan de jahvistische: zij moeten geschreven zijn door auteurs, die de overtuiging hadden, dat de naam Jahve niet, gelijk in de laatstgenoemde gedeelten staat, aan het voorgeslacht bekend geweest, maar eerst door Mozes bekend geworden was (O^2 I, 58).

Van deze verklaring gelooft de heer Hoedemaker geen woord. Wel geeft hij toe dat het onderscheid bestaat. „Er zijn inder-

daad vele langere stukken in Genesis, die men terecht Jahvistisch of Elohistisch zou kunnen noemen, omdat het Opperwezen daarin uitsluitend als Jehova of Elohim voorkomt" schrijft hij (121). Wat hem echter bepaald weerhoudt om althans bij die langere stukken de voorgestelde oplossing te volgen, zegt hij niet. Het eenige wat wij daaromtrent van hem vernemen is: „Dit is het, dat de critici altijd voorbijgezien hebben: juist in *die* stukken is het *zeer* gemakkelijk het constant gebruik van den eenen in stee van den anderen naam te verklaren" (t. a p.).

Ziedaar alles. Men kan niet zeggen, dat, tegenover de bondige uiteenzetting van Kuenen, het veel is. „*Zeer* gemakkelijk", schrijft Dr. H. Zonder vrees voor tegenspraak durf ik beweren, dat hij zich wel wat gemakkelijk van deze quaestie afmaakt en dat wat hij opmerkt niet bijzonder overtuigend is. Hetzelfde geldt van eene andere bladzijde (165). Daar zal de Schrijver aanwijzen, hoe „men met behulp van de critische analyse tegenstrijdigheden tusschen de berichten of ook z. g. doubletten fabriceert" [1]). Om dat in het licht te stellen, legt hij de dusgenoemde oorkonden J E en P naast elkander. Hij houdt eerst den vinger bij de scheppingsverhalen. De critici, zegt hij, nemen er twee aan, en Dr. H. kent de daartusschen opgemerkte punten van verschil.

„In Gen. 1 heeft God zes dagen noodig om te scheppen;
„in Gen. 2 één dag.

„Volgens P schiep God man en vrouw te gelijk, volgens
„J E kwam Eva uit de rib van Adam.

„P schept Adam naar Gods beeld om over de aarde te
„regeeren; J maakt het hem tot zonde, Gode gelijk te wil-
„len zijn".

Deze en nog meer tegenstrijdigheden in de scheppingsverhalen, gelijk in andere verhalen van den Pentateuch, vermeldt de Heer H. zelf. Maar als iemand hem dan vraagt: „Wat zegt ge daar nu van? zoo tegenstrijdig kan één man toch niet geschreven hebben?" dan scheept hij hem af met dit wel hooghartig maar niet zeer bevredigend antwoord: „gij verwacht" toch „van mij geen wederlegging van deze, waarom zou ik de uitdrukking terughouden? onzinnigheden" (167).

---

1) Ik spatiëer.

Dit is zelfs voor een apologeet wel wat heel kras. Zijn de door hem zelven aangeteekende verschillen dan van geen beteekenis? Ik begrijp dat niet. Bijna zou ik vreezen, dat hij de tegenstrijdigheden niet wil zien om aan de oorkondenhypothese te ontkomen. Dan is zijn geestverwant Prof. J. H. Gunning een ander man. Ofschoon „hartelijke instemming met de beginselen van Dr. Hoedemaker betuigende", maakt deze toch geen bezwaar, in de H. Schrift „tegenstrijdige berichten" te vinden en „allerlei latere redactiën van bijbelsche geschriften te erkennen" (Theol. Studiën XIII, 157). Zulk een taal voegt den waarheidlievende alleen, en waarheidlievend moet toch ook de geloovigste mensch willen blijven.

Het was te verwachten dat iemand, die zoo over de oorkondenhypothese denkt als Dr. H., niet nalaten zou te wijzen op enkele verschijnselen, die oppervlakkig wel eenigszins vreemd schijnen. Daartoe behoort niet slechts de vermenigvuldiging der J's, E's en P's, maar ook de verdeeling van verschillende oorkonden, zelfs over kleine pericopen. „Indien wij", schrijft hij, „eene critische uitgave van den Pentateuch raadplegen, die ons hetzij door kleurendruk, hetzij door lettersoort voor oogen stelt, in welke documenten de critici de boeken van Mozes hebben ontbonden, zult gij onmiddellijk bespeuren, dat de hoofdstukken, waarop ik uwe aandacht vestig, het aanzien van hebben van een bedelaarsdeken. Niet alleen vindt gij daar de verzen, waaruit een samenhangend bericht is samengesteld, tusschen twee, drie schrijvers verdeeld, maar zoo minitieus [1]) is deze verdeeling, dat men in één vers brokstukken van drie documenten vindt, terwijl in de stukken, die na deze manipulatie hetzij als Elohistisch hetzij als Jahvistisch te boek staan, nog daarenboven een Redactor optreedt" (121 v.).

Ik kan mij voorstellen, dat velen zoo iets niet vermoed hadden. Fragmenten van oorkonden in het groot schijnen in elk geval niet zoo onaannemelijk als zulk in elkander zetten van particulae. Doch het is minder de vraag, wat wij verwachten of wenschen, dan wel wat geschied is. Indien het inderdaad uit een nauwkeurig onderzoek blijkt, dat vele ge-

---

1) De Schrijver bedoelt zeker: *minutieus.*

deelten zoo minutieus samengesteld werden, dan is het niet anders.

En wat den Redactor betreft, zoo iemand dient er, als er oorkonden te verbinden waren, toch ook geweest te zijn, aangezien de oorkonden moeilijk zich zelve kunnen verbonden hebben. Ik begrijp derhalve niet, waarom de heer H. zoo bijzonder fel gebeten is op dien R, van wien „men", gelijk hij schertst, „gerust zou kunnen zeggen, naar analogie van het bekende rijm in ons eerste A-B-Boek: R staat voor Redder, die redt uit den nood" (144).

Van meer belang dan deze aardigheid schijnt mij zijn poging om aan te toonen, dat althans in één hoofdstuk de mozaiek der oorkonden zich niet laat rechtvaardigen. Het is Gen. 28, dat, volgens Dr. H. niet den allergeringsten grond vóór de critische analyse oplevert" (123). Tegenover de geleerden, die beweren, dat tot de vervaardiging van dit gedeelte bijdragen ontleend zijn aan P, E, J en R, houdt de heer H. staande: „het verhaal is één".

Ik durf hem antwoorden, dat hij zich vergist: het verhaal is volstrekt niet één. Wel heeft de Redactor er een eenheid van trachten te maken, maar deze is kunstmatig verkregen, niet oorspronkelijk. Dit blijkt o. a. daaruit dat 28 : 5, 7 Jacob reeds naar Paddan-Aram vertrokken is [1]), terwijl hij 28 : 10 zich nog eerst van Beërseba naar Haran [2]) op weg begeeft. — Ook lijdt het bij mij geen twijfel — maar ik voel wel dat dit argument op den heer H. weinig indruk zal maken — dat de engelen Gods vs. 12 oorspronkelijk kwamen om een boodschap uit den hemel te brengen. In plaats dat dezen dit ook doen, verschijnt volgens een andere oorkonde, vs. 13 Jahve zelf op aarde. — Onwaarschijnlijk is bovendien dat de naam „Godshuis" of Godswoning twee keer door Jacob aan de plek of aan den steen gegeven zal zijn, vs. 19 en vs. 22.

Doch er zijn pericopen, uit welke den oningewijden en hun, die der critiek niet zeer genegen zijn, veel lichter duidelijk

---

1) Vgl. vs. 6—8. Toen Jacob naar Paddan-Aram gegaan, d. i. door zijn vader gezonden was, begreep Ezau dat de Kanaänietische meisjes onaangenaam aan zijnen vader waren.

2) Het gebruik van een anderen eigennaam pleit ook niet voor de eenheid van het verhaal.

kan gemaakt worden, dat de onderscheiding der oorkonden waarlijk niet hersenschimmig of ook onnuttig is. Dikwijls toch doen ze ons den dienst van ons den nexus rerum, die anders volkomen duister is, op te helderen. Ik wijs hier b. v. op de Jozefsverhalen, in het bijzonder op het verhaal over den verkoop van Jozef aan de karavaan der kooplieden en door deze aan den Egyptenaar. Gen. 37 : 27 zegt Juda: „laten wij hem verkoopen aan de Ismaëlieten," de karavaan, die volgens vs. 25 uit Gilead aangekomen was. Doch zie, juist als zij dit zullen doen, komen er — wat zeer vreemd is — Midianietische kooplieden voorbij, die Jozef uit den put halen en aan de Ismaëlieten verkoopen, vs. 28[a]. Wanneer er nu vs. 28[b] bijgevoegd wordt: „zij voerden Jozef naar Egypte", dan zijn 't, volgens het verband, de Ismaëlieten die dat doen. Desniettemin verkoopen 37 : 36 niet dezen, maar de Midianieten hem in Egypte; en alsof de verwarring nog niet groot genoeg was, koopt 39 : 1 Potifar hem toch weer van de Ismaëlieten.

In dergelijke moeilijkheden — en zoo zijn er vele — komt de bronnencritiek ons te hulp. Welverre van heiligschennis te bedrijven of „onzinnigheden" uit te denken, pleit zij juist door haar onderzoek de oude oorkonden vrij van ongerijmdheden. Door deze ontleding bevordert men het inzicht in de Schriften. Daarentegen loopt men, als men haar tegenhoudt, gevaar, het inzicht te verduisteren. Men poogt de onfeilbaarheid des Bijbels te redden, maar ten koste van de waarheid en duidelijkheid. Prof. Gunning waarschuwt daarom te recht tegen zulk een verkeerde methode. „Die der Schrift deze feilloosheid opdringt", schrijft hij t. a. p., „behoort tot gehoorzaamheid aan het Woord, dat nu eenmaal zelf kennelijk niet anders dan zooals het is, wil zijn, te worden vermaand".

De teksten, waarin staat dat de Jahvenaam eerst door Mozes bekend is geworden, Ex. 3 : 13, 14 en 6 : 1, 2, worden door Dr. H. uitvoerig besproken (129—134), maar zijn excurs daarover is niet zeer bevredigend. Hij tracht die duidelijke uitspraken van hare kracht te berooven, ten einde het verschil tusschen deze teksten en Gen. 4 : 26 uit te wisschen. Trouwens ook de laatste plaats komt bij hem niet tot

haar recht. „Toen" — in den tijd van Enos — zoo lezen wij daar, „begon men den naam van Jahve aan te roepen". Wat kan dat, zou men zeggen, anders beteekenen dan dat de Jahve-vereering te dien dage aanving? Toch hebben de oude exegeten, ook de Staten-vertalers, en nu nog weer Delitzsch in zijn commentaar, er heel wat anders van gemaakt. Volgens hen is de bedoeling der mededeeling, dat men onder Enos begon God *gemeenschappelijk* te vereeren. Tot mijn genoegen zag ik, dat de heer H. zich tegen deze onjuiste exegese verzet (132). Maar wat hij er zelf voor in de plaats stelt, is niet veel beter. „Onder Enos, *zwak en sterfelijk mensch*", zoo verklaart hij, „begon men de beloofde verlossing van boven te verwachten" (133). Doch er is zoomin in het vers, als in den context van verlossing sprake. De verklaring, die ik boven gaf, is inderdaad de eenige redelijke, die den woorden geen geweld aandoet.

Wat nu Ex. 3 : 14 betreft, is de Schrijver m. i. eerst op den goeden weg. Hij brengt namelijk de woorden אהיה אשר אהיה, en dus ook den naam יהוה, dien zij verklaren moeten, e mente auctoris in verband met vs. 11 en vs. 13, waar God zegt: „Ik kom tot de Israëlieten" (132). Inderdaad beteekent volgens dezen tekst de naam Jahve niet, gelijk men wel eens gemeend heeft: Hij, die is, d. i. „het absolute, eeuwige Zijn", maar: „Hij die een God voor Israël wil wezen, met Israël is of tot Israël komt".

Daaruit volgt echter niet, gelijk Dr. H. verder tracht te beredeneeren, dat het ww. *zijn* de beteekenis *komen* heeft; want *ontstaan*, *worden*, *voortkomen*, wat hij bijbrengt, is geheel iets anders. Vooral is af te keuren dat hij tot adstructie van zijn meening er Gen. 4 : 1 bijhaalt met eene argumentatie, door welke, gelijk Valeton (5) het uitdrukt, alle kennis van het Hebreeuwsch „op zijde gezet is". Hij vertaalt namelijk t. a. p. de woorden, door Eva bij de geboorte van Kaïn gesproken: קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יהוה: „ik heb den man, die komen zal, verkregen". Hoogstwaarschijnlijk zal hij bij nader inzien zelf begrijpen dat dit geen behoorlijke vertaling is. Immers יהוה is hier, gelijk overal, de Godsnaam Jahve, te meer daar de praep. אֶת voor het woord staat, waaruit volgt dat het geen werkwoord kan zijn. Het relativum *die* zou door אֲשֶׁר zijn aangeduid. Al wat hij hieromtrent zegt, is even onjuist.

Overigens ligt in Ex. 3 : 13 v. reeds vrij stellig, dat volgens die oorkonde Jahve een nieuwe naam is, dien Mozes moet openbaren; maar Ex. 6 : 3 (St. vert. 2) laat in elk geval aan duidelijkheid niets te wenschen over. „Met mijn naam Jahve heb ik mij den aartsvaders niet bekend gemaakt,” staat er. Welnu, als dat zoo is, dan is Hij hun ook niet als Jahve bekend geweest, zal men zeggen; de Statenoverzetting heeft het Nifal: נוֹדַעְתִּי reeds zoo vertaald. Maar daarvan wil de heer H. niets weten. Volgens hem heeft God zich wel niet als Jehova bekend gemaakt, maar is Hij toch met dien naam bekend geweest (131). Alleen zoo kon de tekst in overeenstemming gebracht worden met Gen. 4: 26. De heer H. ontveinst zich niet dat zijne exegese dogmatisch is: „het doel der Openbaring eischt” ze, zegt hij. Intusschen ziet hij voorbij, dat het volstrekt niet in den geest der oude bijbelschrijvers en allerminst van dien van P. is, te leeren, dat God als Jehova bekend kan geweest zijn, voor en zonder dat hij zich als zoodanig bekend had gemaakt.

Even bevooroordeeld is hij, naar ’t mij voorkomt, in zijne verklaring van 2 Kon. 22 : 8, 10. Van deze teksten bestaat, gelijk hij ons mededeelt, eene opvatting, door „rechtzinnige godgeleerden” voorgestaan, tegen welke de critici bezwaren hebben ingebracht, die niet door hem worden gedeeld (173). Waarschijnlijk denkt hij hierbij aan de godgeleerden, die van oudsher onder het wetboek, dat in den tempel gevonden was — want daarvan is hier sprake — den geheelen Pentateuch verstonden. Tegen deze onderstelling hebben de critici o. a. aangevoerd, dat de geheele Pentateuch een veel te grooten omvang heeft om tweemaal op één dag door Safan gelezen te zijn, eerst in den tempel, en daarna voor den koning. Nu zegt echter Dr. H.: de uitdrukking *„hij las het”* (וַיִּקְרָאֵהוּ) „mag niet geëxpliceerd worden, alsof er stond: hij las het van A tot Z, hij las het geheel door van het begin tot het einde” (173). „De critici”, voegt hij er dan bij, „geven deze beteekenis aan de uitdrukking in quaestie, om een historisch aanknoopingspunt voor hun stelsel te vinden, maar natuurlijk is deze opvatting niet.”

Ik zou zeggen, dat zij de eenige natuurlijke is. Neen,

antwoordt de schrijver, want „wat doet men, wanneer men onder de in het bericht vermelde omstandigheden een eenigermate omvangrijk document vindt? Men doorbladert het, slaat nu in dit, dan in dat gedeelte een blik, leest zooveel of zoo weinig men noodig acht, om op de hoogte van den inhoud te komen, en legt het dan met het oog op latere opzettelijke lezing ter zijde.” Het resultaat der overweging is dat hij ויקראהו op beide p.p. vertaalt: „hij las daarin,” met een beroep op den Kroniekschrijver, die den tekst ook zoo heeft verstaan.

Hiertegen laat zich allerlei inbrengen. Vooreerst wordt in Dr. H’s redeneering a priori vastgesteld quod erat demonstrandum, dat het wetboek van Hilkia, in den tempel gevonden, een grooten omvang had. Bovendien lag het volstrekt niet in den aard der zaak, dat men een goddelijk wetboek, van welks inhoud en naleving alles kon afhangen, zoo maar hier en daar eens opsloeg met de gedachte: wij zullen het later wel verder lezen. Maar vooral is het verkeerd, om, ter wille van eene theorie over dat wetboek, וַיִּקְרָאֵהוּ van zijn kracht te berooven, Had de schrijver van *Koningen* willen zeggen: *Jozia las er in*, dan zou hij geschreven hebben וַיִּקְרָא בוֹ. De Israëlieten onderscheidden deze twee constructies zeer wel, gelijk b.v. blijkt uit Jer. 36 : 21 , vgl. vs. 6, 8. Koning Jojakim wil de rol met Jeremia’s profetieën „van a tot z” hooren lezen, zooals uitkomt door de omstandigheid, dat, toen hij het in het vuur wierp, de eerste 3 à 4 kolommen gelezen waren. — Het spreekt toch eigenlijk ook vanzelf dat *een boek lezen* iets anders is dan *in een boek lezen.* Als het laatste in *Koningen* bedoeld was, had de Kroniekschrijver het niet behoeven te veranderen. Hij verandert 2 Kron. 34: 18 וַיִּקְרָאֵהוּ alleen daarom in וַיִּקְרָא בוֹ, omdat hij, evenals de heer H. redeneerde: de geheele Pentateuch, die hij meende dat gevonden was, kon niet in zoo korten tijd uitgelezen zijn. Dat de Schrijver van *Koningen* wel degelijk aan het geheele boek dacht, zien wij nog 2 Kon. 23 : 2, waar Jozia het coram populo leest. Ook hier staat וַיִּקְרָאֵהוּ *hij las het.* Wat dit beteekent, wordt ten overvloede nog duidelijker door de bijvoeging: *al de woorden van het bondsboek*, אֶת־כָּל־דִּבְרֵי סֵפֶר הַבְּרִית.

Men ziet dus, dat het argument der critici wel opgaat. Het wetboek van Hilkia, in den tempel gevonden en tweemaal op een dag door Safan voorgelezen, kan geen grooten omvang hebben. Dit pleit er inderdaad voor, dat het niet de Pentateuch, maar het oorspronkelijke Deuteronomium geweest is.

Nog één staaltje slechts van Dr. H.'s dogmatische exegese, waarmede hij telkens den teksten geweld aandoet. Ex. 20 : 24 zegt Jahve: „Maakt mij een altaar van aarde, en offert daarop . . ; op iedere plaats waar ik mijn naam zal doen gedenken [1]), zal ik tot u komen en zegenen". Wie ziet niet dat deze wet het offeren op vele plaatsen te gelijk onderstelt en goedkeurt? „Op iedere plaats" kan toch onmogelijk beteekenen: „op éene plaats"? Maar zulk een onbevangen exegese voegt niet in des Schrijvers kader. Immers daaruit zou licht voortvloeien dat het voorschrift in Kanaän gegeven was, en dit mag niet, want het moet Mozaïsch en aan den Sinaï gegeven zijn. Ook mag het Bondsboek niets leeren, wat in strijd met D. en P is. Daarom wordt de stellige uitspraak van haar kracht beroofd en gezegd dat er niet staat, wat ieder onbevooroordeelde in den tekst leest: offers en openbaring op vele plaatsen. „Of het den Heere behagen zal zich op meer dan éene plaats te gelijk of wel op éene, niet altijd dezelfde plaats te openbaren, laat Ex. 20 : 24 eenvoudig in 't midden", zegt daarentegen de heer H. (210). En dat terwijl de tekst zoo duidelijk spreekt! (*De andere helft in een volgend nommer*).

Amsterdam, April 1895. J. C. MATTHES.

Bataksche vertellingen, verzameld door C. M. PLEYTE WZN. Utrecht. H. Honig.

Indien de stelling, dat dezelfde mythen, sagen en sprookjes bij de verst verwijderde volken voorkomen, lokaal gekleurd, maar in hoofdtrekken gelijk, nog bewijsmateriaal behoefde,

1) Ik vertaal אַזְכִּיר, ofschoon ik geloof dat het een „verbetering" der Schriftgeleerden is, en er oorspronkelijk תַּזְכִּיר stond, d. i. (overal waar gij mijn naam) loven, t. w. verheerlijken zult.

het boek van den heer Pleyte zou het ons overvloedig aan de hand doen. Anthropologische mythologen uit de school van Andrew Lang kunnen hier hun hart ophalen aan een Bataksche Zeus of þórr, aan Bataksche paralellen van den Hades, Babylonische anthropogonie, Germaansche valkyrjur en wat niet al, terwijl ook zij, die aarzelen zich bij een bepaalde school aantesluiten of een vaste theorie aan te hangen omtrent het ontstaan van mythen en legenden, hier veel vinden wat hunnen mythologischen gezichtskring zal uitbreiden, waarbij de inderdaad sterksprekende trekken van overeenkomst niet nalaten zullen ook hen te treffen.

Ook afgescheiden van zijne beteekenis voor de algemeene hiërografie, of voor — men durft het adjectief tegenwoordig schier niet meer gebruiken — de vergelijkende mythologie, moet deze arbeid van den Amsterdamschen conservator met groote ingenomenheid worden begroet, omdat het ons de godsdienstige denkbeelden doet kennen van een merkwaardig volk in onzen O. I. archipel, hunne begrippen omtrent zedelijkheid, vele hunner gebruiken en gewoonten, en eindelijk een welkome bijdrage levert tot de kennis van het Animisme, waartoe de godsdienst der Bataks — s.v.v. voorwoord VIII — behoort. Het is een weemoedige gedachte, dat dr. van der Tuuk, aan wiens arbeid onze auteur, naar zijne eigene bekentenis, zooveel te danken heeft en aan wien het boek opgedragen is, de verschijning niet meer heeft mogen beleven.

Zooals de titel aangeeft, ontvangen wij hier vooral legenden en sprookjes van de drie hoofdgroepen der Bataks, de Tobas, de Daïris, de Mandaïlings. Behalve echter, dat men daarin niet weinig mythologie en „folklore" vindt, heeft de heer Pleyte in enkele voorafgaande hoofdstukken het een en ander medegedeeld over de kosmogonie, de goden, de priesterschap, de offers van dit volk; zoodat zijn boek een plaats inneemt onder de werken, die ons het geestelijk bezit helpen inventariseeren der natuurvolken in 't algemeen, der bewoners onzer O. I. Koloniën in 't bizonder, waarin, om een der besten te noemen, de diepbetreurde Wilken hem zoo uitnemend is voorgegaan.

Het pantheon der Bataks laat zich verdeelen in goden des hemels, der aarde en der onderwereld, boven- midden- en

benedengoden. Naar de onderwereld, onder de aarde gedacht, komt men door een gat in den bodem (146. 159); daar zijn dorpen en menschen, en helden beleven daar avonturen, zoogoed als Odusseus of Istubara, en stervelingen dalen daarin af als de meisjes in het sprookje van „frau Holle".

Ook deze godenfamilies hebben hare drama's, niet anders als de goden der kultuurvolken. Batara-guru, de hoogste der bovengoden, verdringt zijnen vader en verheft zich boven hem als een Bataksche Zeus. Van dien vader wordt gesproken in filosofische termen, te wijsgeerig zouden wij geneigd zijn te zeggen, indien wij niet wisten, dat zulke bespiegeling onder natuurvolken niet vreemd is, schoon met zeer ruwe voorstellingen vermengd (Lang's „Onderzoek", hoofdst. XII). Deze „Krono" heeft drie zonen; een de reeds genoemde Batara-guru, oorzaak en onderhouder van al wat op aarde leeft, de hooge lotsbeschikker; de ander Sori-pada, zijne rechterhand; de derde Mangala-bulan, de booze god, met wien ook in deze mythologie het dualistisch element gegeven is, de storende, vernietigende macht, laat hij dan heeten Dararwigal, zooals bij de Australiërs (Waitz VI, 797. Réville, Rel. des p. n. c. II, 150), of Anrô-mainyus of Loki, in elk geval de booze godheid, die de werken van den goeden god tegenhoudt.

De heer Pleyte verzuimt niet, melding te maken van de overeenkomst met godenmythen der Hindoes. Dat deze laatsten sterken invloed op de volken in onzen archipel hebben geoefend is niemand onbekend, en onder de Bataks ontbreken daarvan de sporen niet. Een vijftal verbasterde Indische godennamen worden blz. 9 opgeteld, en hunne drieëenheid is eene navolging van de trimûrti der Indiërs. Voor de hand ligt het nu te denken, dat de voorstelling van de drie Bataksche goden, uit drie eieren voortgesproten, zou ontstaan zijn uit de andere van Brahma, Vishnu en Çiva, uit het gouden wereldei voortgekomen. Eene gevolgtrekking, die de heer Pleyte echter niet zou willen maken, omdat gelijksoortige voorstellingen bij de Malayo-Polynesiërs niet ontbreken. Hij had nog verder kunnen gaan b. v. tot de Finnen, waar ook het kosmogonische ei aangetroffen wordt (Kalewala I, 177—245). Maar ook in de mythen van Tangaloa op Hawaii en Tahiti komt het wereldei voor (Waitz VI, 236 vlg.), maar weinig afwijkende van de

Indische lezing in de Satapatha Brahmana VII, 4, 3, 5. Het is de oude kwestie. Men vindt bij allerlei volken dezelfde voorstellingen, en als zij in elkanders nabijheid wonen of woonden en invloed op elkanders kultuur hebben geoefend, denkt men terecht aan ontleening. Maar als men dan gelijkluidende meeningen ontdekt bij stammen, die, voorzoover bekend, nimmer met elkander in eenige aanraking kwamen, dan verlaat men weder de ontleenings-hypothese en behelpt zich met de stelling, dat door gelijke werking in gelijke geesten ook gelijke denkbeelden moesten ontstaan.

Zoo maakt Batara-guru de eerste menschen uit roode aarde en geeft hun het leven door een tooverformulier (61), wat overeenstemt èn met Genesis 2,7 èn met de Babylonische voorstelling (Tiele, Gesch. v. d. godsd. I, 168) èn evenzeer met die der Australiërs, die zeggen, dat hun god Pund-jel de eerste menschen uit klei maakte en zijn adem hun in neus en mond blies, Aristofanische „πλάσματα πηλοῦ." Nu zal niemand daarom het verband loochenen b. v. tusschen de Babylonische mythen en die uit Genesis, maar Bataks en Australiërs vallen daarbij weêr buiten den kring.

Vele Bataksche godheden, aldus is Pleyte's oplossing op voetspoor o. a. van Wilken, ontvingen een Indischen godennaam, maar zijn inheemsch van wezen. Het spreekt wel van zelf dat schrijver dezes, die zich op 't gebied èn van Indische èn van Malayo-Polynesische godsdiensten nooit zelfstandig bewoog, zich aan geen beslissing waagt, maar wanneer ook van de Bataksche wereldslang, Naga padoha, op wier kop de wereld rust, en die aanstonds denken doet aan Vishṇu's slang Nâga, hetzelfde gezegd wordt (27), dan hadden wij althans gaarne het volledig bewijs ontvangen. Intusschen moet hier eerlijkheidshalve worden bijgevoegd, dat de heer P. voor die bewijsvoering verwijst naar eene verhandeling in de „Globus" van 1894, S. 95, waar hij deze kwestie uitvoerig heeft behandeld. Ook kunnen wij niet helpen, dat bij de vermelding van den Batakschen dondergod Radja Indainda (19) onwillekeurig Indra, de Indische god, die den bliksem slingert, ons voor den geest komt. Doch genoeg. Dit netelig vraagstuk daarlatende, geef ik nog eenige voorbeelden van merkwaardige overeenstemming tusschen sagen der Bataks en die bij andere volken.

De reeds genoemde Naga padoha, geketend en vastgelegd, schudt zóo geweldig, dat de aarde beeft (55.79) als een andere geketende Loki, die op dezelfde wijze aardbevingen doet ontstaan. Evenals de Germanen kennen de Bataks hunne kabauters, homang (32) en hun paardenoffer (40), evenwel niet van een wit, maar van een rood paard. Om nog een oogenblik bij de Germanen te blijven: de veelvraat Adji donda, die bij iederen maaltijd reeds als kind een karbouw nuttigt (239), in wiens maag later karbauwen, varkens en geiten „in eindelooze reeksen" verdwijnen (241) en die gansche veestapels op die manier uitroeit (243), vertoont sterke overeenkomst met Logi, het vuur, die in zijnen kampstrijd met Loki èn vleesch èn beenderen èn trog opeet, Gylfag. 46, en die nog voortleeft in het rijmpje van Gijs op den hollen, bollen wagen: „die kon schrokken groote brokken."

Nog treffender is de aanwezigheid bij de Bataks van hemelsche jonkvrouwen, die zich komen baden in aardsche rivieren, die dansen en bloemkransen vlechten en aan wie mannen haar „buisje" met vleugelen ontrooven, zooals Malin Deman, een Bataksche held, dat doet aan Tapi mombang suru (117) en Radja Urang mandopa aan Tapi singgar (223). Dan kunnen zij niet meer van de aarde wegvluchten en worden de echtgenoot van haren belager, maar de trek naar den hemel blijft haar bij en soms stelen zij haar eigendom terug en vliegen weg (125), waarom de mannen hare gevleugelde kleederen verbranden, om haar aan de aarde te kluisteren (142). Trek voor trek vinden wij hier onze Germaansche valkyrjur terug, wier zwanehemden in de sprookjes voortleven („de zes zwanen" Grimm, K. H. M. n°. 49), ook al vergeten wij niet, met Pleyte 296 en 306, dat deze verhalen alom legio zijn.

De mandi-zwaluw, de bode van Batara-guru, overbrengster van al zijne bevelen, treedt dus op in de rol van Zeus' adelaar of Oðin's raven of het kolibrietje van Huitzilopochtli, den oorlogsgod der Azteken, wien men krijgshaftiger vogel zou toewenschen.

Doch ook buiten de eigenlijke mythologie om leveren deze Bataksche vertellingen nog een aantal trekken, die gemeengoed aller volken schijnen te zijn.

Een van de motieven van het Asschepoetster-type is het ver-

liefd worden van den held op de heldin, omdat hij voorwerpen ziet, die aan haar toebehooren, i. c. het „glazen" muiltje, vaak ook een haarlok, zooals b. v. in Siam en Mongolië, ja zooals reeds in de misschien alleroudste parallel, het Egyptische sprookje van de „Twee Broeders", te boek gesteld onder Ramses II, maar natuurlijk nog vroeger in omloop. De Nijl spoelt een haarlok aan van Bitiou's gemalin, en de Pharao ontbrandt in liefde voor de vrouw, van wie deze haarlok afkomstig is. Niet anders wordt de Bataksche held Malin Deman verliefd op de eigenares van een ring, haarlok, sirih-pruimpje (wij zijn bij de Bataks) en citroen (voor de reiniging der haren), welke voorwerpen hij vindt in den buik van een visch (114).

Een trek uit den Danaë-typus is het zwanger worden van een vrouw door een vrucht, die zij eet, of een ander voorwerp, dat haar wordt toegeworpen, een trek voorkomend wederom bij de verst verwijderde volken. In een Zweedsch sprookje worden een prinses en hare hofdame zwanger eenmaal door het eten van een appel, in een variant door het drinken uit een bron. In een legende der Azteken wordt een vrome vrouw, Coatlicue, door een vliegenden vederbal aan haren boezem te koesteren, moeder van den reeds genoemden Huitzilopochtli (Clavigero bij Lang II, 63). En Marjatta, „het kind vol schoonheid", de H. Maagd der Finnen (zeker onder christelijken invloed), wordt zwanger door het eten van een aardbezie (Kalewala I, 123 vlg.) en baart den Verlosser. — Welnu, de koningin Boru Suriga in het land Padang Matogu eet een oranje-appel en, schoon tot hiertoe kinderloos, smaakt zij daarna moedervreugde (165 v.).

In het verhaal van Sidoli huwt een oom met zijn nichtje, wat een zonde is bij de Bataks. Daarop toonen de goden hunne boosheid door het zenden van een driejarige droogte (80). De meest bekende parallel is misschien de droogte onder koning David voor de zonden van Saul, waaraan ook de heer Pleyte in de aanteekeningen (283) herinnert. Radja Urang mandopa komt in den kampong van zijnen wreeden oom terug, en niemand herkent hem. Alleen de buffel, dien hij indertijd had gehoed, kwam naar hem toe en lekte hem de voeten (223). Een andere Odusseus, een andere hond Argos! Adji donda en zijne vrouw veranderen in boomen (244) als Philemon en Baucis.

Radja si bulan vergeet den wichelaar, die hem zijn geluk heeft voorspeld (72), zooals Pharao's schenker Jozef niet meer gedenkt. Het verhaal van Manggarang guring begu (99 vlg.) geeft, bij de tallooze, nog een parallel voor „Salomo's eerste recht".

Terwijl nu aldus ter eene zijde bij de lezing dezer vertellingen telkens onze aandacht wordt gewekt door een trek, dien wij als een ouden bekende begroeten, kunnen wij ter andere zijde nooit vergeten, dat wij in de Bataksche landen zijn. Natuurlijk kan ik geen oordeel hebben over de vertaling en hare juistheid, zij wordt door deskundigen zeer geprezen; zeker is, dat over alles een zeer lokale kleur ligt, soms wat al te lokaal, gelijk bij de mededeeling, blz. 172, dat om den voet van den boom, waarop zich Nan Djomba Ilik met hare vriendinnen bevindt, de uitgekouwde betelpruimpjes zich tot een waren berg opstapelen, omringd door een grooten plas, gevormd door het sap, dat zij hadden uitgespuwd. Overigens trof mij, dat het bepaald obscoene hier gansch vermeden is; de wetenschap, heeft de heer Pleyte terecht geoordeeld, wordt er niet minder bij gebaat wanneer enkele al te vrijmoedige bizonderheden worden ter zijde gelaten. Deze prijzenswaardige matiging heeft niets weggedaan van den nationalen, Batakschen indruk dien men van de lectuur ontvangt. De ethnoloog verraadt zich op elke bladzijde, en in het huiselijk en het maatschappelijk leven, in landbouw en oorlog, geboorte- en huwelijksgebruiken worden wij telkens binnengeleid, zoodat ik mij voorstel, dat voor a. s. ambtenaren op de buitenbezittingen de lezing insgelijks van belang zal zijn.

Bataksche wijsbegeerte en moraal worden ons niet onthouden. De fatalist (al of niet onder Mohamedaanschen invloed) is aan 't woord in Malin Deman (111): „wat baat het of men den dood tracht te ontwijken? Indien gij de prooi zijt van een tijger, al blijft ge ook binnen het dorp, hij komt je toch halen; zijt ge de portie van een krokodil, al reikt het water, waarin ge staat niet hooger dan de enkels, hij zal je toch pakken". Deze zelfde donkerhuidige Solon geeft blz. 130 vlg. een aantal lessen van praktische levenswijsheid, waarvan ook de fabel van den „Otter en het Reebokje" (256 vlg.) een voorbeeld is. De moralist treedt op in de persoon van Radja Urang's vader, die

op zijn sterfbed zijnen zoon vermaant: „houd u niet uitsluitend met vermaken bezig; wees niet hooghartig tegen die uw hulp inroepen" enz. (218 vlg.), uitspraken, die zich Spreukenboek noch Hávamál zouden behoeven te schamen. Een zekere droog-komieke humor ontbreekt hier niet, zooals in de droevige mededeeling (245), dat zelfs een eetlust als van den reeds genoemden Adji donda tegen de slagen van zulk een noodlot niet bestand was; evenmin als wij te vergeefs zoeken naar teekenachtige uitdrukkingen: „Ieder was teleurgesteld en men kreeg een gevoel als iemand, die een hengel ziet breken" (120). Tagan Dori heet (104) een *plofgod*, omdat hij hals over kop onder de smullende antuara, boschspoken, neervalt. Dichterlijk is de omschrijving (112) voor een trouwen vriend, terwijl de lofzang van het Itokvischje op den dommen rhinocerosvogel (268) herinnert aan Latonfaine's „Corbeau et renard" en aan het luimigste in middeleeuwsche dierenfabels.

Dat wij hier, eindelijk, midden in de atmosfeer van het Animisme ademen behoeft nauwelijks betoog. Sangmaima wekt een stortbui op (153); de ziel van een doode gaat over in een ever (162); een vrouw bevalt van een hagedis (166). Priesters en toovenaars bezweren geesten; boomen, watervallen, rotsen, wolken, dieren zijn bezield, spreken en gevoelen; de grenzen tusschen bezield en onbezield zijn weggevaagd, alles leeft en beweegt zich, gelijk ook in hemel en op aarde dezelfde wetten, gewoonten en manieren heerschen en b. v. in den hemel Tapi Singgar op het groote bekken slaat, zoodat de heele hemelbevolking in rep en roer komt (225), gelijk Namora di Baladji het gelijknamig bekken slaat in het dorp van Radja Urang, op welk geluid ook de bevolking des ganschen lands te zamen loopt (220).

Ik vat ten slotte de beteekenis van het boek, met welks voltooiing ik mijnen vriend Pleyte van harte gelukwensch, aldus samen: het is een bijdrage tot de kennis van het Animisme in het algemeen en van de denkbeelden der Bataks in het bizonder; het is van hoog belang voor de ethnografie van onzen archipel; het levert een nieuw aantal parallellen bij de talrijke reeds bekende van overeenkomstige mythen, legenden, sprookjes over de gansche aarde.

L. Knappert.

DE VRAAG NAAR KARAKTER EN OORSPRONG DER EVANGELISCHE GESCHIEDENIS.

Eene methodologische studie, naar aanleiding van Dr. W. Brandt „die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu". Leipzig 1893.

I.

Zestig jaren geleden was er van een vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis nog geen sprake, althans niet in den zin, waarin theologen van onzen tijd daarvan spreken en ten gevolge van de ontwikkeling hunner wetenschap ook spreken moeten. Behoudens enkele op zich zelf staande gevallen, die geen merkbaren invloed op de omgeving hebben uitgeoefend, stond algemeen vast, dat de Evangelische geschiedenis werkelijk als een geschiedenis bedoeld is en bovendien ook in haar hoofdtrekken volkomen geloofwaardig geacht moest worden. Wat haar oorsprong betreft, er was geen twijfel aan, of de voornaamste zoo niet de geheel eenige factor tot haar ontstaan was gelegen in het optreden van Jezus in de geschiedenis. De eenige divergentie bestond hierin, dat, terwijl de supranaturalisten zich geheel door het dogma der theopneustie lieten beheerschen, de rationalisten, zoo goed en kwaad als dit ging, opkomende twijfelingen van het verstand door gekunstelde verklaringen zochten tot zwijgen te brengen.

Ofschoon reeds lang te voren een andere en betere opvatting was voorbereid, komt toch aan David Friedrich Strausz de eer toe voor het eerst in een samenvattend werk de vraag naar het karakter der Evangelische geschiedenis gesteld en behandeld te hebben. Zijn „Leben Jesu" heeft ons tot het Mythisch standpunt gebracht. Hoevele fouten dit standpunt,

zooals wij nu gemakkelijk erkennen kunnen, ook mogen aankleven, het oogenblik, waarop Strausz in de voorrede van de eerste uitgave van zijn werk het voornemen te kennen gaf alle Evangelische verhalen daarop aan te zien, „ob sie etwas Mythisches an sich haben", is van verreikende gevolgen geweest. Tot op onzen tijd toe is onder theologen de Mythische beschouwing der Evangelische geschiedenis de meest heerschende gebleven, zelfs in meer of mindere mate ook in kringen, waar wij zulks het minst zouden verwachten.

Niet minder dank zijn wij schuldig aan Ferdinand Christiaan Baur. Moet al erkend worden, dat ook hij het negatieve der kritiek van Strausz niet ten volle is te boven gekomen en daarom ook de door hem gegeven beschouwing der Evangelische geschiedenis niet volkomen bevredigend mag heeten, voor twee feiten van groot belang, nu onwrikbaar vaststaande, heeft hij ons de oogen geopend: vooreerst voor het groot aandeel, dat ook de zelfbewuste en opzettelijke verdichting gehad heeft in de vorming van vele Evangelische verhalen en dan ook in nauw verband hiermede voor het feit, dat de Evangelische geschiedenis aanvankelijk een zeer vloeibaar karakter had en eerst langzamerhand door medewerking van allerlei factoren in omvang is toegenomen.

Wanneer wij nu naast Strausz en Baur nog den naam noemen van Gustav Volkmar en ons te binnen brengen, hoe door hem in ruimer zin nog dan door Baur nadruk werd gelegd op het symbolisch karakter van vele der Evangelische verhalen, dan behoeven wij verder geen namen meer te noemen, maar staat ons helder voor oogen, wat in den loop van het genoemde tijdvak voor de vraag naar het karakter der Evangelische geschiedenis verricht is.

Intusschen heeft in den loop dier jaren ook een andere richting zich baan gebroken. Ik heb het oog op Bruno Bauer. Terwijl Strausz en Baur zonder opzettelijk onderzoek nog altijd uitgingen van de Traditionshypothese en den oorsprong van de Evangelische geschiedenis nog altijd bleven zoeken in het optreden van Jezus, kwam Bauer reeds in 1851 met zijn hypothese van den „schöpferischen Urevangelist" voor den dag, ten gevolge van welke niet alleen de vorm maar ook de stof der Evangelische geschiedenis in haar geheel aan opzettelijke

verdichting moest worden toegeschreven. Het is bekend, hoe weinig bijval aan die beschouwing ten deel viel. Moet dit voor een deel worden toegeschreven aan den onaangenamen toon zijner polemiek, niet minder voorzeker aan het volstrekt a-prioristische van zijn betoog, terwijl ook niet buiten rekening gelaten mag worden het feit, dat in zijn dagen de aanverwante historisch-kritische vraagstukken nog niet tot die hoogte gevorderd waren, dat voor dergelijke beweringen plaats kon worden ingeruimd. Later toch is gebleken, dat evenmin als Bauer's Paulinische studiën, zoo ook deze niet geheel en al zonder gevolg zijn gebleven.

Nadat Bauer in 1878 in zijn „Christus und die Caesaren" een poging had aangewend om zonder van een historischen Jezus uit te gaan den oorsprong van het Christendom „aus dem Römischen Griechenthum" te verklaren, vloeiden in Amsterdam de beide hierboven genoemde stroomingen samen. Daar toch trad in 1881 zonder met het positieve van Bauer's verklaring van den oorsprong van het Christendom in te stemmen de Hoogleeraar A. D. Loman op met zijn bekende hypothese: „Jezus niet de persoon, dien de Evangeliën ons voorstellen als in de werkelijkheid te hebben geleefd, maar de belichaming van een reeks van ideeën, de symboliseering, de verpersoonlijking van denkbeelden en beginselen, die eerst in het Christendom der 2e eeuw tot hun volle recht zijn gebracht" (Stemmen Vrije gem. 1882 bl. 14). Ook volgens dien geleerde alzoo, hierin met Bauer homogeen, komt aan de Evangelische geschiedenis, ook wat haar kern betreft, een zuiver ideëel karakter toe. Voor niemand, die met aandacht den ontwikkelingsgang der historische kritiek ook ten onzent met betrekking tot dergelijke punten had gadegeslagen, was deze hypothese verrassend. Wij hadden haar om zoo te zeggen zien aankomen. Aanvankelijk door mannen als Scholten, Kuenen, Knappert, Rovers en anderen krachtig bestreden, ontbrak het haar toch ook niet aan den bijval van enkelen. Haar geschiedenis had al spoedig een eigenaardig verloop. Sommige later door den Hoogleeraar uitgegeven opstellen schenen blijk te geven van een andere door hem zelven tegenover zijn hypothese aangenomen houding. Op de ten jare 1893 te Amsterdam gehouden vergadering van moderne theologen was zelfs sprake

van een kentering in des Hoogleeraars gevoelen. En al moet nu erkend worden, dat Prof. van Manen in het Bijblad van de Herv. van dat jaar bl. 108—110 terecht heeft aangetoond, dat van verschillende phasen in des Hoogleeraars beschouwing gesproken moet worden, toch zie men niet voorbij, dat op de een jaar vroeger te Amsterdam gehouden vergadering Prof. Loman, omtrent ditzelfde punt door een der onzen om inlichting gevraagd, wel duidelijk uitsprak, dat de hypothese nog niet voldoende was toegelicht, maar tevens verklaarde aan een „retraite" niet te hebben gedacht (Bijbl. 1893 bl. 73 en 74). Bedrieg ik mij niet, dan volgt daaruit, dat wij ook naar het oordeel van Prof. Loman wel zullen doen bij het onderzoek naar den oorsprong des Christendoms de mogelijkheid van een volstrekt ideëel karakter der Evangelische geschiedenis niet uit het oog te verliezen.

Hoe dit zij en al ware het ook, dat zich hier een feit had herhaald, dat bij dergelijke belangrijke problemen wel meermalen pleegt voor te komen (wie dacht niet aan Bretschneider en Strausz?), de hypothese eener ideëele opvatting der Evangelische geschiedenis, aan welke Loman's naam wel voor goed verbonden zal blijven, heeft niet nagelaten ook aan de overzijde van het kanaal indruk maken. Ik denk aan het in 1887 verschenen „Antiqua Mater", een boek, dat, hoevele fouten het ook mogen aankleven, door den ernst, waarvan het getuigt, door de frischheid, die er uit spreekt, en door het eigenaardig licht, dat het over de literatuur der 2e eeuw doet opgaan, in zeldzame mate den lust tot onderzoek weet op te wekken. Ook de auteur van „Antiqua Mater" kent aan de Evangelische geschiedenis een volstrekt ideëel karakter toe en tracht op zijne wijze den oorsprong vast te stellen.

Zoo zien wij, dat de vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis met volle recht gezegd mag worden aan de orde te zijn en tevens, in welken zin die vraag in onzen tijd verstaan moet worden. Wij willen weten, waaraan wij ons te houden hebben. Heeft die zoogenaamde Evangelische geschiedenis, zij het dan ook slechts partiëel, een reëelen achtergrond of heeft zij een zuiver ideëel karakter? Indien het eerste, welke zijn de historische feiten, die aan haar ten gronde liggen en hoe is zij daaruit voortgekomen? Indien het laatste,

welke zijn dan de factoren en motieven, die tot haar ontstaan geleid hebben?

Wanneer nu bij dezen stand van zaken een boek in het licht verschijnt onder den titel: „*Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu*", dan mag de auteur van dat werk ongetwijfeld rekenen op de belangstelling van allen, wien het vraagstuk der Evangelische geschiedenis ter harte gaat, en heeft hij er recht op, dat zijn arbeid aan een grondige, zoo noodig zelfs strenge kritiek onderworpen wordt.

Als deze bladzijden den lezer onder de oogen komen, is het boek van den hoogleeraar Brandt reeds in veler handen geweest. Ik behoef dus niet uitvoerig mededeeling van deszelfs inhoud te doen. Laat mij alleen mogen herinneren, dat van de vier afdeelingen, waarin het werk verdeeld is, de eerste drie aan een uitvoerige bespreking gewijd zijn van al de verhalen, die op Jezus' lijden en opstanding betrekking hebben. Eerst komen in aanmerking die van de gevangenneming en veroordeeling, dan die van de kruisiging en het sterven van Jezus en eindelijk die van de begrafenis en opstanding. Het resultaat is, dat verreweg het meeste in die verhalen op louter verdichting berust. Toch weet de auteur op enkele trekken te wijzen, die een bepaald geloofwaardig karakter dragen. Daaronder behoort b. v. ook de voorstelling, dat de jongeren in visionairen toestand in Galilea hun gestorven Meester aanschouwd hebben. In een *vierde* afdeeling, „Jesus und die Evangelische Geschichte" getiteld, wordt allereerst door een terugblik op Jezus' vroeger leven aangetoond, hoe alles moest medewerken om voor de leerlingen zulk een visionairen toestand mogelijk te maken. Daarop wordt ons uiteengezet, hoe in Galilea ten gevolge van die visioenen de eerste gemeente ontstaat, het apostolaat aanleiding geeft tot vorming eener gemeente te Jeruzalem, die vooral door Jacobus, een broeder van Jezus, tot bloei komt, hoe door Paulus' bekeering een nieuwe richting in het zich ontwikkelende Christendom ontstaat en eindelijk door vereeniging der partijen de Katholieke kerk geboren wordt. Ten slotte doet de schrijver ons zien, hoe door de uit kleine beginselen

van historische herinnering zich ontwikkelende Evangeliebeschrijving langzamerhand het ons zoo bekende Christusbeeld is ontstaan.

Hoogst onbillijk zou het zijn niet te erkennen, dat in het voor ons liggende boek veel goeds ons wordt aangeboden. In een schoonen vorm geschreven, zoodat het zich aangenaam lezen laat, biedt het, wat meer is, een rijken schat van geleerdheid aan. Ik denk aan zoovele archaeologische opmerkingen omtrent Joodsche rechtspleging en over kruisstraf bij de Romeinen; aan niet weinige tot in de kleinste bijzonderheden afdalende toch zoo helder uiteengezette tekstkritische beschouwingen en eindelijk ook aan de zoo uitnemende wijze, waarop wordt aangetoond, hoe en uit welke motieven de latere Lucanische en Johanneïsche voorstellingen van eenig verhaal uit een vroegeren vorm zijn voortgevloeid. Met het oog op dit een en ander mogen de eerste drie afdeelingen met volle recht een commentaar op de lijdens- en opstandingsverhalen genoemd worden, een vertrouwbare legger voor allen, die van die verhalen een studie wenschen te maken. Maar, of wij hier nu het boek hebben, dat ons een bevredigend antwoord geeft op de vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis, zooals wij hierboven omvang en beteekenis van dat probleem voor onzen tijd hebben leeren kennen en trachten te formuleeren, ziedaar wat ik met alle waardeering van het vele goede, dat ons hier wordt aangeboden, niet aarzel te ontkennen.

Laat mij al dadelijk de aandacht mogen vragen voor een paar opmerkingen. De eerste betreft den titel van het boek, die niet uitmunt door duidelijkheid. Ons worden genoemd twee onderwerpen, beide omvangrijk en gewichtig en hoe nauw ook met elkander samenhangende toch onderling wel van elkander te onderscheiden: „die Evangelische Geschichte" en „der Ursprung des Christenthums". Ieder lezer van Brandt's boek zal moeten erkennen, dat het laatste niet dan zeer stiefmoederlijk behandeld is. Trouwens de auteur zelf erkent zulks en als wij het „Einleitendes Vorwort" raadplegen, blijkt ook, dat het hem voornamelijk te doen was om een verklaring te geven van het ontstaan van het Christelijk Heilandsbeeld, zoo terecht door hem het middelpunt van het Christendom genoemd, voor

zoover het den vorm aangeeft, waaronder dit laatste in de wereldgeschiedenis is opgetreden. M.a.w. De schrijver wil geven juist dat, waarnaar wij allen zoo verlangend uitzien: een verklaring omtrent karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis. Maar als wij nu verder op den titel lezen: „auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu", dan vragen we dadelijk: waartoe die beperking? Hoe zullen wij over karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis oordeelen, als niet *al* de daartoe behoorende deelen aan een grondige beschouwing onderworpen worden? Geen vrees den lezer te zullen vermoeien (Vorwort X), veel minder de meening, als zou door Strausz het laatste woord over de andere Jezus-verhalen gesproken zijn, had den schrijver daarvan moeten terughouden. Maar bovendien: laat ons niet voorbijzien, dat vooral de lijdensverhalen een sterken schijn hebben historisch bedoeld te zijn, en de kans dus groot is, dat wij door eenzijdig onzen blik voornamelijk op deze te vestigen misleid worden in den indruk, dien het *geheel* der Evangelische geschiedenis krachtens zijn aard op ons maken moet. Trouwens de auteur heeft zelf moeten gevoelen, dat in de behandeling van het onderwerp hier een fout is begaan. Of verbreekt het niet ten eenemale de oeconomie van zijn boek, dat de geheele Evangelische geschiedenis tot onderwerp heeft, als hij aan de vierde afdeeling „Jesus und die Evangelische Geschichte" gekomen eerst nog vluchtig een paar hoofdstukken aan het vroegere leven van Jezus moet wijden, waarvan de kennis natuurlijk aan diezelfde Evangelische Geschichte ontleend moet worden, welker ontstaan uit Jezus hij in die vierde afdeeling schetsen zal? Is het voor het minst niet te betreuren, dat die pericopen over het vroeger leven van Jezus met heel wat minder zorg zijn behandeld dan de zoo uitvoerig besproken lijdens- en opstandingsverhalen? Wie in onze dagen karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis beschrijven wil, hij moet, dunkt mij, als een andere Strausz *alle* verhalen daarop aanzien, of en in hoeverre zij tot het beoogde doel, een goed begrip van de Evangelische geschiedenis in haar geheel, iets kunnen bijdragen.

Een tweede opmerking, eveneens met betrekking tot de wijze, waarop Brandt zijn arbeid heeft ingericht, is deze: de

auteur gaat bij de behandeling der verschillende verhalen voortdurend van de stelling uit, dat wij in Marcus en gros genomen het oudste van de nu nog bestaande Evangeliën bezitten. Wenschelijker ware het, dunkt mij, geweest, indien hij ten aanzien der prioriteitsquaestie een neutraal standpunt had ingenomen en telkens den relatief oudsten vorm van het te behandelen verhaal had zoeken aan te wijzen. Onwillekeurig toch oefent een dergelijke vooropstelling van een der Evangeliën zijn invloed uit en doet zij schade aan de onpartijdigheid in het oordeel. Laat ons ook niet voorbijzien, dat geheel dit toekennen van prioriteit aan een der Evangeliën volkomen illusoir wordt gemaakt, waar telkens een latere redactor als deus ex machina te hulp wordt geroepen, zoodra in dat z.g.n. oudste Evangelie een of andere trek of voorstelling onmiskenbaar als van jonger datum erkend moet worden.

Doch, letten wij thans op de resultaten, waartoe het onderzoek geleid heeft. Voor ons doel komen hoofdzakelijk die in aanmerking, welke ten aanzien van de geloofwaardigheid der behandelde verhalen een affirmeerend karakter dragen. Wat de in dit opzicht negatieve resultaten betreft, die op meer of minder opzettelijke verdichting wijzen, daaromtrent zullen wij het allen met den schrijver wel eens zijn. Ook de hierboven reeds genoemde uiteenzetting, hoe uit en nevens de Mc. Mt. verhalen langzamerhand die van Lucas en Johannes zijn ontstaan, kan buiten bespreking blijven. Maar wat nu die affirmeerende resultaten betreft, zij zijn alleszins belangrijk te noemen. Wel is het aantal historische feiten, dat door Volkmar's studie reeds zeer was ingekrompen, al wederom verminderd, maar toch nog altijd niet onaanzienlijk. Historisch getrouw zijn volgens Brandt in het door de Evangeliën ons bewaarde Christusbeeld de navolgende trekken:

Volgens de *eerste* afdeeling:

De gevangenneming van Jezus door bedienden van den Hoogepriester.
Het verraad van Judas.
De vlucht der leerlingen.
De verloochening.

Volgens de *tweede* afdeeling:

Het kruis op Golgotha.

Simon van Cyrene.
Het uur der kruisiging.
Het opschrift.
De vrouwen bij het kruis.
De doodskreet.

Volgens de *derde* afdeeling eindelijk:

De begrafenis door Joseph van Arimathea.
De 1 Cor. 15 genoemde visioenen.
Galilea als de plaats der eerste visioenen.

Tot waardeering van dit resultaat zal het goed zijn nauwkeurig acht te geven op de methode, die den schrijver tot die slotsom geleid heeft. Waarom wordt aan bovengenoemde trekken in het Christusbeeld een historisch karakter toegekend? Eenig en alleen, omdat in tegenstelling met andere trekken van het Christusbeeld van de hier genoemde geen verklaring kan gegeven worden, hoe of met welke bedoeling ze ooit verdicht zouden zijn. Derhalve, als voor sommige dier trekken morgen of overmorgen te dien opzichte eenig licht mocht opgaan, dan zullen ook zij als feiten gevallen zijn! Omgekeerd moeten wij het ook zeer wel mogelijk achten, dat vele van die verhalen alleen daarom voor ons historisch zijn, of liever voor historisch worden gehouden, omdat wij nog niet ten volle zijn ingedrongen in het geheim, dat de Evangelische geschiedenis tot stand deed komen. Wie gevoelt niet, dat hier een fout schuilt? Die aftrekkingsmethode, indien ik haar zoo noemen mag, vroeger door Volkmar, nu door Brandt met zooveel talent toegepast, is, dunkt mij, eerst dan geoorloofd en gerechtvaardigd, als wij op goeden grond de vaste overtuiging verkregen hebben, dat wij in de Evangelische geschiedenis in het algemeen en wat de hoofdzaken betreft, op historischen bodem staan, m.a.w. dat we hier met verhalen te doen hebben, op welke de quaestie geloofwaardig of niet geloofwaardig van toepassing geacht mag worden. Volkmar heeft terecht getracht aan de Evangelische geschiedenis zulk een historischen achtergrond te verzekeren door onder de bronnen voor het leven van Jezus Nazarenus ook Flavius Josephus en Tacitus op te nemen. Bij Brandt daarentegen wordt alleen bl. 161 en dan nog maar ter loops van beider getuigenis melding gemaakt, maar met geen enkel woord getracht de voor zijn stelling zoo

hoognoodige beteekenis dier getuigenissen te doen uitkomen en tegen de waarlijk niet ten onrechte daartegen ingebrachte bezwaren te handhaven. Ik meen dit als een fout in het betoog van den schrijver te moeten aanmerken en concludeer alzoo, dat volgens de door hem gevolgde methode het bewijs niet is geleverd en ook niet geleverd kan worden, dat we bij de Evangelische geschiedenis een historischen achtergrond omtrent een reëel leven van Jezus hebben aantenemen. Gebruik makende van de hier door Brandt gevolgde aftrekkingsmethode zou menigeen, die zulks verlangde, èn uit de O. T. verhalen èn uit Rome's oude geschiedenis heel wat feiten voor de geschiedschrijvers kunnen opzamelen, die nu in volle vertrouwen als ficta worden ter zijde gesteld, ook al kunnen we volstrekt niet aangeven, waarom of met welk doel die verdichtsels zijn aangebracht.

Laat mij thans door enkele voorbeelden aan de kritiek van Brandt ontleend, het hier uitgesproken oordeel rechtvaardigen.

In het door de Evangelische geschiedenis ons voorgehouden lijdensbeeld komt de schoone trek voor van „de vrouwen bij het kruis." Zooals wij weten, vond Volkmar in 1876 in zijn „Marcus und die Synopse" daarin niets anders dan een symbool van het in kruis en lijden aan Jezus getrouwe vrouwenhart. Vier jaren later daarentegen in zijn „Jezus Nazarenus" als biograaf optredende heeft hij de vrouwen weder toegelaten. Ook Brandt handhaaft hare tegenwoordigheid, maar hoe uiterst zwak zijn de daarvoor aangevoerde gronden! Hij beroept zich op het feit, dat aan het oorspronkelijk, bij Marcus voorkomende verhaal door Lucas uit Ps. 88 en 38 de van verre staande *γνωστοί* worden toegevoegd, dat alzoo Marcus die LXX teksten niet voor zich had, toen hij de vrouwen ten tooneele voerde. Hij wijst verder op de onwaarschijnlijkheid, dat de vrouwen verdicht zouden zijn om op getuigen te kunnen wijzen van Jezus' kruisdood en van wat bij die gelegenheid was voorgevallen. Hoe zouden ze toch in staat zijn geweest van alles nauwkeurig kennis te nemen! Hij doet eindelijk ook opmerken, dat alleen vrouwen genoemd worden, terwijl toch later in het Evangelie uit de opstandingsgeschiedenis blijkt, dat de mannen de stad nog niet verlaten hebben. Derhalve zijn die vrouwen niet een voortbrengsel van verdichting maar

in waarheid historisch. Is het nog noodig het volstrekt niets afdoende van dergelijke argumenten aan te toonen? Zie, ik wensch niet in de bres te springen voor Volkmar's vroegere symbolische opvatting van dit verhaal, maar is het nu, let wel, met het oog op zoo velerlei, dat omnium consensu aan de dichtende verbeelding moet worden toegeschreven, zoo onwrikbaar zeker, dat bij elken trek van dien aard rekenschap moet kunnen gegeven worden, door welk motief gedreven de auteur dien heeft aangebracht? Zijn dan niet motieven en antecedenten denkbaar, die door ons niet meer gecontroleerd kunnen worden? Mij dunkt, wij zullen niet ver van de waarheid zijn, wanneer wij beweren, dat Brandt op zijn allerhoogst een zwakke mogelijkheid, maar in geen geval de waarschijnlijkheid van der vrouwen tegenwoordigheid heeft aangewezen.

Dichterlijk is in de Evangelische geschiedenis het verhaal van Jezus' sterven, ook als we dat lezen in den relatief oudsten door Marcus ons bewaarden vorm. De Hoogleeraar Brandt ontkent daarin bijna alles. De drie-urige duisternis is aan Amos ontleend, misschien ook ingegeven door verhalen, die omtrent Caesar's dood in der tijd in omloop waren. De droeve klacht door Jezus geuit is blijkbaar uit Ps. 22 afkomstig. De spot in het „ziet hij roept Elias" gelegen kan niet dan onhistorisch zijn, terwijl de lafenis met den soldatendrank aan Ps. 22 vs. 16 en 69 vs. 22 ontleend is. Onhistorisch is verder de symbolisch op te vatten scheuring van het voorhangsel, niet minder ook de belijdenis van den hoofdman. Toch blijft volgens den auteur te midden van al die ontkenningen één feit behouden: de Φωνὴ μεγάλη, waarmede Jezus den geest geeft. Die is historisch! Is het niet, moet ik hier vragen, om het op zijn zachtst uit te drukken, weerzinwekkend, als we opmerken, hoe door den auteur in vollen ernst eenige bladzijden gewijd worden aan deze quaestio critica, of de doodskreet, die aan den lijder in de Evangelische geschiedenis ontsnapte, al of niet historisch mag heeten? Toont de schrijver niet zelf met menig voorbeeld aan, hoe gemakkelijk zulk een Φωνὴ μεγάλη in een verhaal, waar zij te pas kan komen, wordt opgenomen? Ja zou het, om voor een oogenblik op het standpunt van Brandt ons te plaatsen, bij slot van rekening nog niet mogelijk kunnen zijn, dat de verhaler, gedachtig aan de

hoogere natunr van den verheven lijder, juist met het oog op de later te vermelden teekenen met opzet van dien trek in zijn Christusbeeld zich bediend heeft? Hoe dit zij, in geen geval zal aan een zoo lichtvaardig geconstateerd feit ooit een argument mogen ontleend worden tot handhaving van het geschiedkundig karakter van het Christusbeeld.

In de Evangelische geschiedenis draagt Simon van Cyrene het kruis van Christus. Terwijl Volkmar in zijn „Marcus" in twijfel verkeert, maar later als biograaf het voorval een plaats gunt, acht ook Brandt het historisch. Hij beroept zich daarvoor voornamelijk op den overigens waarlijk niet altijd door hem vertrouwden Marcus-Canonicus, die bekend zal geweest zijn met de zonen van den Cyrenaeer. Tevens heeft hij bezwaar tegen de gewoonlijk hier gevolgde symbolische opvatting, omdat Simon hier wordt voorgesteld niet dragende zijn *eigen* maar eens *anderen* kruis. Ik doe evenwel opmerken, dat dit laatste juist volkomen correct moet heeten. Het is namelijk een trouwe afbeelding van de mystieke gedachte der oudste en ook wel van latere Christenen, volgens welke eigen lijden en kruis als *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* beschouwd worden. Men zie slechts 2 Cor. 1 vs. 7, Phil 3 vs. 10, 1 Petr. 4 vs. 13 1 Petr. 5 vs. 1 en herinnere zich, hoe de briefschrijver ad. Hebr. niet slechts 13 vs. 13 zijn lezers opwekt om *τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ* te dragen, maar 11 vs. 26 zelfs in Mozes hetzelfde geroemd wordt. Waar nu verreweg de meeste tafereelen uit het lijden van Jezus onmiskenbaar een ideëel karakter vertoonen, daar acht ik het minstens gewaagd en niet gerechtvaardigd ook dit verhaal als een historisch gegeven aantemerken.

En hoe te oordeelen over „het opschrift" en „het uur der kruisiging"? Laat de vermelding van het eerste zich niet volkomen verklaren uit het bekende daaromtrent heerschende gebruik en staat de inhoud niet in rechtstreeksch verband met den grondtrek van geheel de lijdensgeschiedenis van Jezus, die hem wil doen kennen als den vervuller der oude profetie? En wat het tweede punt aangaat, is er ook maar een enkele reden om aan den reeds meermalen genoemden Marcus Canonicus hier ons vertrouwen te schenken, waar hij volgens Brandt's eigen getuigenis niet dan „aufs Gerathewohl" deze bijzonderheid ons „bewaard heeft"?

Jezus is begraven door de zorg van Joseph van Arimathea. De begrafenis zelve, zegt Brandt, is ons gewaarborgd door het ὅτι ἐτάφη van 1 Cor. 15, 4 en Joseph van Arimathea moet als een historisch persoon erkend worden, ja, om geen andere reden, dan omdat de overlevering een Hebreeuwschen naam noemt als plaats waar hij oorspronkelijk te huis behoorde. Hoe wij nu ook over 1 Cor. 15 mogen oordeelen, met name over de veelbesproken pericoop vs. 3—8, dit mag toch zeker wel geacht worden vast te staan, dat zij moeielijk kan dienen om ons over het al of niet historische van een solemneele begrafenis van Jezus voldoende in te lichten en wat den βουλευτὴς εὐσχημών betreft, voor diens identiteit ons op den Hebreeuwschen plaats-naam te beroepen, daarvoor moet ons, dunkt mij, bewaren het in dergelijke door de traditie tot ons gekomen verhalen zoo veelvuldig voorkomen van namen, op welke niets valt staat te maken. Als wij voorts nagaan, wat de auteur op bl. 312 en 313 met vele Vielleicht's ons weet te melden van het komen en gaan van dezen geheimzinnigen vriend van Jezus, totdat hij hem eindelijk voor goed in de diaspora verdwijnen doet, dan wordt het duidelijk, dat hier vooral de bedachtzame kritiek ter zijde wordt gezet om meer dan oorbaar is der phantasie het woord te laten.

Zijn de aangehaalde vooorbeelden reeds voldoende om eenige voorstelling te geven van de groote gemakkelijkheid, waarmede onze schrijver historische data meent te mogen ontleenen aan de ook in zijn oog vaak zoo ideëele Evangelische geschiedenis, het bedenkelijk karakter der door hem gevolgde methode komt vooral uit, als wij op de leemte letten, waarop ik thans opmerkzaam maak. In zijn Vorwort bl. VI verklaart de schrijver na gezegd te hebben, dat het hem om den oorsprong van het Evangelisch Heilandsbeeld te doen is: „Ich bin mir bewusst ohne irgend eine vorgefasste Meinung an die Frage herangetreten zu sein". Dit is niet volkomen waar. Wel degelijk gaat Brandt uit van een vooropgezette opinie, deze n.l. dat Jezus' kruisdood, zooals meer dan eenmaal gezegd wordt „vaststaat". Een onderzoek naar dat hoofdpunt in de Evangelische geschiedenis wordt eenvoudig niet ingesteld. Er wordt wel onderzoek gedaan naar de vrouwen bij het kruis, ook naar het opschrift.

Maar de vraag, of het kruis zelf, zooals sommigen willen, ook ideëel moet worden opgevat, m.a.w. of de Evangelische geschiedenis in haar geheel ook soms een volstrekt ideëel karakter draagt, ziedaar een quaestie, die wel bl. 161 in het voorbijgaan even wordt aangeroerd, maar niet met ernst wordt besproken. De Hoogleeraar vergeve het mij, maar ik acht dit een fout in een werk, dat in onze dagen verschijnende „die Evangelische Geschichte" op den titel schrijft.

In verband hiermede vestig ik nog de aandacht op de behandeling van drie verhalen, aan welke door Brandt de grootste beteekenis wordt toegekend. Ik bedoel de gevangenneming met de daarbij behoorende vlucht der leerlingen, het verraad van Judas en de verloochening van Petrus. Zij worden alle drie, natuurlijk behoudens de ook hier toegepaste aftrekking van niet weinig bijzonderheden, voor historisch gehouden. Zoo vast is de Hoogleeraar hiervan overtuigd, dat hij bl. 164 ronduit verklaart een wederlegging van deze zijn meening in de naaste toekomst niet te verwachten. Toch waag ik het ook hier een bedenking in het midden te brengen. Zal het geoorloofd zijn, zoo meen ik ook hier te moeten vragen, over het al of niet historische dier trekken uit de lijdensgeschiedenis zoo stout zich uit te spreken, zoolang niet allereerst onderzocht is, of de categorie van al of niet geloofwaardigheid op de lijdensgeschiedenis in het algemeen van toepassing is? Brandt komt voornamelijk op tegen de toekenning van een symbolisch karakter aan de genoemde pericopen. Ik wensch ook volstrekt niet als verdediger daarvan op te komen. Met recht waarschuwt hij voor de overdrijving, waaraan wij te dien opzichte zoo lichtelijk ons schuldig maken. Maar Brandt ziet voorbij, dat al laat een of ander verhaal zich niet symbolisch verklaren, daarmede voor de geloofwaardigheid van dit verhaal nog niets gezegd is. Om bij de hier bedoelde pericopen te blijven, zij zijn van uit de hypothese eener volstrekt ideëele opvatting der Evangelische geschiedenis minstens even goed verstaanbaar, als wanneer wij van de onderstelling uitgaan van een historischen achtergrond. Eenmaal gegeven een ideëele geschiedenis, waarin een tot den dood toe vervolgde een hoofdrol speelt, die te gelijker tijd als een onschuldig slachtoffer gedacht moet worden, wat is natuurlijker, wat ligt meer voor de hand dan

de voorstelling, dat hij bij zijn gevangenneming door allen verlaten, ja zelfs door den een verraden, door den ander verloochend wordt? M.a.w. Zoo op zich zelven beschouwd is uit die verhalen noch ter eener noch ter anderer zijde niet het minste af te leiden. Wil de Hoogleeraar ons aantoonen, dat wij in de Evangelische geschiedenis, zij het dan ook maar voor een deel, op historischen bodem staan, dan is het niet voldoende eenige trekken daar uit te lichten, die op zich zelven beschouwd zeer wel mogelijk zijn en zelfs eenigen schijn bezitten historisch bedoeld te wezen, maar dan is bij den tegenwoordigen stand van het probleem bepaald noodig helder in het licht te stellen, dat de hypothese eener geheel ideëele opvatting der Evangelische geschiedenis volstrekt onhoudbaar is. Van een poging nu daartoe is bij Brandt in zijn „Evangelische Geschichte" niet de minste sprake.

Hebben wij alzoo in meer dan één voorbeeld gezien, dat de door den Hoogleeraar gevolgde methode aan groote bedenking onderhevig is, de resultaten, waartoe hij komt, niet zoo groote waarde hebben, als het oppervlakkig beschouwd den schijn heeft, ik kom thans tot een ander bezwaar tegen de door hem ons aanbevolen beschouwing van de Evangelische geschiedenis. Dit bezwaar is hierin gelegen, dat die beschouwing, welverre van ons den oorsprong van het Heilandsbeeld duidelijk te maken, integendeel ten eenemale onverklaard laat het ontstaan van de opstandingsvoorstelling, die zulk een integreerend deel daarvan uitmaakt. Volgens de meening van Brandt heeft de opstandingsvoorstelling, die we in de Evangelische geschiedenis aantreffen, haar ontstaan te danken aan „eine Illusion von der Art die man Visionen nennt" (bl. 440). Leerlingen van Jezus zullen na diens dood den gekruisigde in verheerlijkten toestand voor het oog hunner verbeelding aanschouwd hebben en die vermeende verschijningen zullen hebben plaats gehad in Galilea. Het laatste is het eenige historische gegeven, dat uit de vele ons bekende opstandingsphantasieën kan worden afgeleid. Het eerste wordt ons gewaarborgd door 1 Cor. 15 vs. 3—8. Wij bevinden ons hier alzoo midden in het gebied van de weleer, dank zij Holsten's beroemde verhandeling, onder ons zoo gevierde visioenshypothese. Er is geen principieel verschil tusschen den vorm, waarin wij

haar hier bij Brandt zien optreden en dien, waarin zijn voorgangers haar hebben voorgesteld. Wel tracht hij in zijn betoog, hoe de leerlingen tot visioenen gekomen zijn, een eenigszins anderen weg in te slaan dan Strausz en Scholten, maar even goed als bij dezen blijven toch ook bij hem bij slot van rekening de indruk van Jezus' persoonlijkheid en bijbelstudie de motieven vormen, die tot het opstandingsgeloof geleid hebben. Ik mag mij ontslagen rekenen van de moeite de genoemde hypothese in het breede te bestrijden. Het zal wel voldoende zijn eenvoudig te verwijzen naar wat nog niet zoo lang geleden door Dr. Boekenoogen en Prof. Loman tegen haar in het midden is gebracht; door den eersten in het Theol. Tijdschr. 1888 bl. 58—93 in zijn verhandeling over *„de opstandingsverhalen,"* door den laatsten in zijn bekend Gidsartikel van dat zelfde jaar *„over den oorsprong van het geloof aan Jezus' opstanding"*. Hangt voor de waardeering van deze hypothese alles af van onze opvatting van 1 Cor. 15 vs. 3—8 in verband met de Evangelische opstandingsverhalen, bij een aandachtige beschouwing zal ieder moeten toestemmen, dat door Prof. Loman terecht er op gewezen is, hoe het eerstgenoemde stuk geheel den indruk maakt van een dogmatische belijdenis veel meer dan van een door historische trouw uitmuntend bericht. En wat de poging van Brandt betreft om de hooge oudheid van dat Paulinisch stuk in het licht te stellen, zij is reeds geoordeeld, als wij opmerken, dat niet alleen het ὃ καὶ παρέλαβον maar ook het τινὲς δὲ καὶ ἐκοιμήθησαν dienst moet doen om van die hooge oudheid getuigenis te geven. Alsof wij niet voorbeelden te over hadden, hoe juist door dergelijke uitdrukkingen de pia fraus te meer aannemelijk moet worden gemaakt. En hoe te oordeelen over Galilea als plaats der verschijningen? Volgt uit het feit, dat die naam in een der relatief oudste opstandingsverhalen voorkomt, ook maar iets meer, dan dat de Evangelische geschiedenis gelijk voor het openbare optreden van Jezus zoo ook voor zijn eerste verschijning na den dood, om welke reden dan ook, Galilea als localiteit heeft aangewezen? Een historische aanwijzing hierin te vinden, „ein Moment Geschichtstreuer Ueberlieferung," zooals Brandt bl. 359 het noemt, zal eerst dan geoorloofd zijn, als op goede van elders ontleende gronden vaststaat, dat die opstandingsverhalen uit

historischen bodem zijn opgegroeid. Quod demonstrandum. Dien bodem in 1 Cor. 15 te zoeken is uiterst gevaarlijk.

Met het oog alzoo deels op het bedenkelijke van de door Brandt gevolgde methode, deels op het feit, dat de door hem voorgestane beschouwing der Evangelische geschiedenis niet toelaat een eenigszins redelijke voorstelling ons te vormen omtrent den oorsprong van het opstandingsgeloof, kom ik tot deze conclusie: vooreerst dat het probleem door de Evangelische geschiedenis ons voorgehouden door dit boek van den Hoogleeraar niet ontraadseld is en ten tweede, dat het hem ook niet heeft mogen gelukken in de Evangelische geschiedenis, met name in de lijdens- en opstandingsverhalen, eenige data ons aan te wijzen, die als goed gestaafde historische feiten geregistreerd kunnen worden.

Meent iemand deze kritiek gelezen hebbende de opmerking te moeten maken, dat bij de hier gestelde eischen alle historisch onderzoek onmogelijk wordt gemaakt, en, om een meermalen gebruikt voorbeeld te noemen, op die wijze zelfs het leven van Alexander den Groote of van keizer Augustus gevaar loopt aan onze voorstelling der geschiedenis onttrokken te worden, dan vergist hij zich grootelijks. Het voorbeeld is niet goed gekozen. De gevallen staan volstrekt niet gelijk. Men zie toch niet voorbij, dat wij in de Evangelische geschiedenis een zeer bijzonder verschijnsel voor ons hebben, en op het ruime veld der historie een gelijksoortig iets juist niet zoo gemakkelijk is aan te wijzen. Iets anders is het de gestalten van keizer Nero of Claudius voor ons te doen herleven, iets anders een eenigszins vertrouwbaar oordeel te vellen over verschijningen als Apollonius van Thyane of Simon Magus. Voor het eerste is het voldoende historicus te zijn, bij de laatstgenoemde problemen dient de historicus ook theologisch ontwikkeld te zijn. Hij moet goed bekend zijn met al die eigenaardige invloeden, die de religieuse phantasie niet zelden op de voorstellingen der menschen pleegt uit te oefenen. Zonder a priori vast te stellen, dat aan de Evangelische geschiedenis geen historisch verschijnsel ten grondslag zou liggen, past toch den onpartijdigen onderzoeker de grootst mogelijke voorzichtigheid. Eeuwen lang toch, en reeds in het begin van haar bestaan, is zij het voorwerp geweest van godsdienstig geloof. De wetenschap van den gods-

dienst leert, hoe gemakkelijk op dit gebied het reëele en het ideëele èn vermengd èn ook verward worden. Wanneer wij nu ter bevordering eener juiste opvatting ook voor de Evangelische geschiedenis hiermede rekening willen gehouden hebben en alleen daarom reeds op groote bedachtzaamheid in onze kritiek aandringen, dan zal hieruit voor den oppervlakkigen beschouwer ongetwijfeld de schijn van hyperkritiek geboren worden. Wij moeten ons evenwel daardoor van het goede pad niet laten afbrengen. In waarheid toch is het niets anders dan heilige plicht.

Wij kunnen hier afscheid nemen van het boek van Brandt met de vaste overtuiging, dat hoeveel goeds het in détails ook moge bevatten, waarvoor wij niet willen nalaten den schrijver dankbaar te zijn, zijn antwoord op de vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis voor onzen tijd toch geenszins den toets der kritiek kan doorstaan.

II.

Zullen wij dan reden hebben ons aantesluiten bij hen, die het geheel der Evangelische geschiedenis laten ontstaan uit den zeloot-godsdienstprediker van Nazareth, die door de Romeinen gegrepen en gekruisigd later door zijn volgelingen op zoo geheel eenige wijze verheerlijkt is geworden? Zooals bekend is, wordt hiermede in algemeene bewoordingen weergegeven het gevoelen van Havet en van Prof. Loman in diens door van Manen zoo genoemde tweede periode. Mij dunkt, ook dat niet. De hypothese toch, volgens welke de oorsprong der Evangelische geschiedenis aldus moet verklaard worden, gaat onder ongeveer dezelfde bezwaren gebukt, die wij zoo even tegen het boek van Brandt hebben doen gelden. Geen enkel historisch gegeven steunt haar. Wat weet de goed gestaafde historie ons te verhalen van een onder Pilatus' regeering onder de Joden opgestaan Zeloot-godsdienstleeraar? Wel is door bemiddeling van zekere godsdienstige kringen uit de tweede eeuw tot ons gekomen een langzaam wordende „Evangelische geschiedenis", waarin iets anders en iets meer over zekeren Jezus uit Nazareth voorkomt, den aan het kruis gestorvene en ten derden dage opgewekte uit de dooden; maar het goed recht om op Euhemeristisch-rationalistische wijze

zulk een zeloot-godsdienstleeraar te distilleeren uit een kring van verhalen, die een gansch anderen Jezus ons voor den geest brengen, is niet voldingend bewezen. Bovendien, en dit is het tweede bezwaar, ook deze voorstelling moet afstuiten op de groote moeielijkheid, waarin haar voorstanders geraken, zoodra zij geroepen worden een eenigszins dragelijke verklaring te geven omtrent het ontstaan der opstandingsgeschiedenis. Of zal Prof. Loman's reeds aangehaalde verhandeling over dit onderwerp het gewenschte licht ons geven? De Hoogleeraar komt daar tot het resultaat, dat het geloof in de opstanding van Jezus in symboliek zijn grond heeft. Zij, die het allereerst van Jezus' opstanding gewaagden, bedoelden daarmede geenszins een concrete gebeurtenis op een gegeven oogenblik met een bepaalden persoon voorgevallen, maar gaven in symbolischen vorm uitdrukking aan denkbeelden, die hen bezig hielden, zij schreven ideale geschiedenis. De oorsprong van het opstandingsgeloof is te verklaren „uit het doorbreken en zegevierend optreden van het christelijk universalisme". Daarvan is het om zoo te zeggen de plastische uitdrukking. Het is, zooals het op een andere plaats heet, „een treffend symbool van de verandering door de jaren 70 en 130—135 veroorzaakt, gedicht ter voltooiing van het Evangelische Epos". De Hoogleeraar tracht voorts vooral te doen uitkomen, dat het opstandingsgeloof het middel is „om het latere geestelijk parousiegeloof met de traditiën omtrent Jezus van Nazareth te verbinden". Hij legt er evenwel nadruk op, dat die oorspronkelijke beteekenis al spoedig is verloren gegaan om plaats te maken voor een meer realistische opvatting.

Het is mij niet bekend, of deze poging om het ontstaan van het opstandingsgeloof te verklaren, den bijval van anderen heeft mogen inoogsten, ook niet of de Hoogleeraar Loman in het openbaar geantwoord heeft op de door zijn ambtgenoot van Manen in het Octobernummer van de Tijdspiegel 1888 tegen die hypothese ingebrachte bedenkingen.

Wat mij betreft, indien het mij geoorloofd is voor een oogenblik de rol van arbiter op mij te nemen, onafhankelijk reeds van van Manen's bestrijding, heeft het mij niet mogen gelukken met Loman's beschouwing vrede te hebben. Met niet weinig van het door van Manen opgemerkte vereenig ik mij

ten volle. In waarheid, er is in de voorstelling zelve der hypothese iets zwevends, ja zelfs iets tweeslachtigs. Moet het opstandingsgeloof geacht worden ontstaan te zijn eerst na 70 of 130? Zoo ja, dan zullen wij gemeenten ons moeten denken, bij welke aan Jezus' naam de hoogste godsdienstige idealen verbonden waren, maar die toch van een opgewekten Jezus geen denkbeeld hadden. Geeft niet de oud-christelijke literatuur over het algemeen den indruk, dat met den naam Jezus de notie van den opgewekte altijd verbonden is geweest? Wordt daarentegen bedoeld, zooals het ook wordt uitgedrukt, dat reeds „bij de eerste aanhangers van den Galileeschen martelaar" het geloof aan diens herleving en opstanding gewekt is door zekere feiten, die in de eerste dagen van Jezus' kruisdood hetzij in Jeruzalem hetzij in Galilea hebben plaats gegrepen, ik vraag, wat blijft er dan over van de opstanding als symbolische uitdrukking van het ontwakend universalisme, dat immers eerst veel later ontstaan kon?

Maar bovendien. Het wil mij voorkomen, dat in Loman's verhandeling niet altijd scherp genoeg onderscheiden wordt tusschen deze twee: de oorsprong van de opstandingsvoorstelling zelve en de oorsprong van de op die voorstelling berustende verhalen. Laat het waar zijn, (en wie zou het willen ontkennen?) dat de laatste dikwerf een symbolisch karakter hebben, toegegeven zelfs, voor een oogenblik, dat de oudste dier verhalen, voor zoover zij waarneembaar zijn, iets dergelijks willen symboliseeren, als door Loman bedoeld wordt, dan is daarmede toch nog niets gewonnen voor de beantwoording der vraag, waarom de symboliek zich juist van het begrip opstanding bediende, om de universalistische gedachte uit te drukken. M. a. w. De Hoogleeraar komt niet tot wat in den grond der zaak de innerlijkste kern der quaestie genoemd moet worden. Tot die opmerking wordt ik vooral geleid door een noot voorkomende in § VIII van Loman's verhandeling. Zeer terecht vestigt de auteur daar de aandacht op dit feit in de Evangelische geschiedenis, dat gelijk deze met eene apotheose eindigt, zij ook met een geboorte uit den Hooge begint. Èn in dat begin èn in dat einde ziet onze schrijver symbolisme. Welnu het symbolisme in den aanvang vindt den vorm, waarin het zich hult, gereed. Het Evangelie

van Johannes b.v. wijst terug naar Philo. Moeten wij nu, naar analogie redeneerende, waarin de Hoogleeraar ons voorgaat, ook niet de vraag stellen, van waar de symbolist de notie opstanding ontleende om daarmede uit te drukken, wat hij aan het slot van zijn Evangelie op het hart had? Eerst met beantwoording van die vraag is op het standpunt van prof. Loman dc solutie der opstandingsquaestie verkregen.

Wat eindelijk betreft het beroep op de didascalische literatuur van het N. T. en het gebruik daar van de opstanding gemaakt, op plaatsen als 1 Cor. 15, Rom. 1, 2, 2 Cor. 5, 15—17 en andere, zij schijnen mij toe op zich zelven niets voor Prof. Loman's stelling te bewijzen, maar een gezonden zin op te leveren, ook waar een geheel andere meening omtrent den oorsprong van het opstandingsgeloof wordt aangenomen.

Een en ander leidt mij tot de conclusie, dat wij den Hoogleeraar niet kunnen nazeggen, voor de verklaring van het ontstaan van het opstandingsgeloof volkomen genoeg te hebben aan den symbolischen sleutel.

Een onmiddelijk gevolg hiervan is, dat ook des Hoogleeraars beschouwing van de Evangelische geschiedenis als ontstaan uit den hypothetischen zeloot-godsdienstleeraar veel van haar waarde verliest. De opstandingsgeschiedenis toch maakt zoozeer een integreerend deel uit van de Evangelische geschiedenis in haar geheel, dat wie de eerste niet begrijpt en in haar genesis niet weet voor te stellen, moeielijk gezegd kan worden de vraag naar karakter en oorsprong der laatste naar behooren beantwoord te hebben.

Wel moet het onze aandacht trekken, dat sinds wij modernen met de supranaturalistische opvatting der Evangelische geschiedenis gebroken hebben, vooral het probleem van de opstanding ons zooveel moeite baart. Om tot ons eigen land en tot de laatste jaren ons te bepalen, ook Dr. Boekenoogen en Prof. van Manen brengen ons volstrekt niet verder. Als de eerste in zijn reeds aangehaalde verhandeling de analogie te hulp roept en bij de opstanding van Jezus aan iets soortgelijks wil gedacht hebben als ten aanzien van Karel den Groote, Nero, Barbarossa en anderen wel heeft plaats gegrepen, dan voelen wij toch allen, dat in de Evangelische geschiedenis van

iets oneindig verheveners sprake is en bij genoemde personen aan goddelijke en hemelsche heerlijkheid in de verste verte niet gedacht werd. En als van Manen na zijn bestrijding van Loman's symbolische opvatting der opstanding zelf een non liquet uitsprekende toch de meest gangbare voorstelling schijnt aan te bevelen, dat nl. de opstandingsverhalen hun oorsprong danken aan de krachtige, hoe dan ook verkregen overtuiging der eerste leerlingen, dat Jezus leefde, dan zal de Hoogleeraar zelf, vertrouw ik, toch toegeven, dat die aanbeveling niet anders dan cum grano salis verstaan moet worden.

Vanwaar, zoo heb ik mij dikwijls afgevraagd, dat vruchteloos zoeken? Zou hier misschien ook van den beginne af een fout worden begaan en de vraag niet zuiver gesteld zijn? Bedrieg ik mij niet, dan is dit werkelijk het geval en moet het daaraan worden toegeschreven, dat een bevredigend antwoord zich wachten laat. Gewoonlijk stellen wij de vraag in dezer voege: hoe ontstond de traditie omtrent Jezus' herleving? In gedachten wordt dit dan aldus opgevat: de traditie, dat *Jezus* herleefd is. Ziedaar, dunkt mij, een fout. Wij stellen a priori vast, of liever wij gaan stilzwijgend van het denkbeeld uit, dat het de opstanding betreft van een reëelen Jezus. Sinds de quaestie gerezen is omtrent het reëel of ideëel karakter der Evangelische geschiedenis, is het niet meer geoorloofd van zulk een onbewezen stelling uit te gaan. M. a. w. Het probleem van de opstanding kan nooit op zichzelf worden uitgemaakt, maar die andere quaestie omtrent de mate van realiteit of idealiteit der Evangelische geschiedenis moet er mede in betrokken worden.

Een dergelijke opmerking nu kan ook gemaakt worden ten aanzien der ten onzent sinds 1881 zoo dikwijls voorkomende vraag, of Jezus een historisch persoon is geweest. Ook die uitdrukking toch is minder nauwkeurig. Want bij dat woord „Jezus" denken wij modernen aan een zeer menschelijke verschijning. Stilzwijgend, en alsof dit een axioma ware, gaan wij van de onderstelling uit, dat berichten omtrent zulk een Jezus tot ons zijn gekomen, wat toch minstens betwijfeld mag worden. Wij verzuimen te bedenken, dat de Jezus der modernen, strict genomen niets anders is dan een der hypothesen, waarmede men den oorsprong der Evangelische geschiedenis zoekt te

verklaren. Willen wij ook hier zuiver logisch te werk gaan, dan moeten wij niet vragen: Heeft „Jezus" een historisch of reëel karakter? maar: hoe te oordeelen over de verhalen uit de oudheid tot ons gekomen omtrent „den aan het kruis gestorven en uit de dooden opgewekten Jezus"? M. a. w. Op welke der beide genoemde quaestiën wij ook het oog vestigen, de zoogenaamde van de opstanding of die omtrent de realiteit van Jezus, de praealabele vraag zal altijd deze zijn, wat voor karakter, reëel of ideëel, aan de Evangelische geschiedenis in haar geheel of wat haar kern betreft, moet worden toegekend.

Wel mag het opmerkelijk heeten, hoe weinig tot heden de vraag, die we in het onmiddellijk voorafgaande als de praealabele bij uitnemendheid hebben leeren kennen, ten einde beter dan tot nu toe omtrent menige quaestie te worden ingelicht, met opzet in behandeling is genomen. En dat niet alleen aan de zijde van hen, die geheel of gedeeltelijk een historisch karakter voor de Evangelische geschiedenis plegen te vindiceeren, maar evenzeer aan de zijde van hen, die omgekeerd de neiging hebben alle historisch karakter aan die eigenaardige verhalen te ontzeggen en ze consequent als ideëele fictie op te vatten. Konden Pierson-Naber in hun „verisimilia", schoon blijkbaar van een ideëele beschouwing der Evangelische geschiedenis uitgaande, het nog terecht in noot 5 op bl. 88 als niet van hun taak achten om verder op dit onderwerp in te gaan, iets anders mocht verwacht worden van Bruno Bauer en van den auteur van Antiqua Mater. Ook zij wijden aan het onderwerp geen afzonderlijke bespreking. Volgens den eerste is het Christusbeeld rechtstreeks ontleend aan Seneca's ideaalbeeld van den wijze en aan den Heraclitischen Logos. De dichter, die dat beeld voor het eerst te voorschijn bracht, was een Romein, de auteur van het Marcus-Evangelie in zijn oorspronkelijken vorm. Het is Bruno Bauer voornamelijk te doen om den oorsprong van die godsdienstige denkbeelden, die wij gewoonlijk onder den naam Christendom samenvatten. Hij vindt dien oorsprong hoofdzakelijk bij Philo en Seneca. Verder gaat hij zoozeer op in zijn Romeinsche Caesaren en allerlei mededeelingen omtrent de afkomst hunner gemalinnen, de Plotina's, de Sabina's en de Faustina's, dat van de ons zoo interesseerende vraag omtrent den eigenlijken oorsprong der Evangelische

geschiedenis en haar verschillende bestanddeelen, kruisdood en opstanding b.v.,zoo goed als in het geheel niet gesproken wordt.

Meer geeft de auteur van Antiqua mater. Toch is ook zijn behandeling der vraag volstrekt onvoldoende. Welverre van een afzonderlijk hoofdstuk te wijden aan een zorgvuldige beschouwing van dit met den oorsprong van den Christelijken godsdienst zoo ten nauwste samenhangend onderwerp, komt het slechts incidenteel nu hier dan daar ter sprake. Trouwens de eigenaardige verhouding, waarin deze auteur zich, zonderling genoeg, tegenover het N. T. had geplaatst, gaf daartoe onwillekeurig aanleiding. Sporadisch dan vinden we over karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis het volgende. Zij heeft een zuiver ideëel karakter. Haar oorsprong moeten we zoeken bij de Gnostieken. Bij hen vinden wij van den beginne af een traditie omtrent de kruisiging van Jezus, die evenwel niet reëel werd opgevat. Ontstaan in verband met dogmatische beschouwingen over vergeving van zonde door bloed, behoorde zij tot de categorie van het ideale. Toen later het Joodsche element zijn invloed deed gelden, vonden de Christenen in de LXX het noodige materiaal voor de constructie van een historische genesis van hun geloof. Wat den naam betreft van den held der Evangelische geschiedenis, oorspronkelijk luidde die Χρηστός, als emanatie van den goeden God der Gnostieken. Het was al wederom Joodsche invloed, die hem in Χριστός en zoo ook Chrestiani in Christiani deed overgaan. En wat eindelijk den naam Ἰησοῦς aangaat, waarmede reeds het Evangelie van Marcion aanvangt, de auteur waagt de gissing, dat die aan het Hebreeuwsche יְהוֹשֻׁעַ zal zijn ontleend, omdat daardoor der Gnostieken reddingsideaal zoo duidelijk wordt uitgedrukt.

Evenals Bruno Bauer is ook deze auteur uiterst spaarzaam met het geven van eenige verklaring omtrent het opstandingsgeloof. Dit zoo gewichtig punt der Evangelische geschiedenis wordt ter nauwernood besproken. Ten onrechte beweert hij, dat daarop in de oude literatuur lang niet zooveel nadruk valt als op den kruisdood en het lijden. Alsof niet zeer dikwijls, waar lijden en kruisdood worden genoemd, de glorierijke opstanding uit de dooden als vanzelf ondersteld moet

worden! Ook zal wel niemand zich kunnen vinden in des auteurs bewering, dat er in het geheel geen organisch verband zou bestaan tusschen het leven van den geloovige en de opstanding van Christus. Hoe dit zij, in een beoordeeling van dit werk in Th. Tijdschr. 1887 heeft de Hoogleeraar Loman bl. 647 en 648 op afdoende wijze aangetoond, dat des schrijvers hypothese omtrent de afkomst der formula „Christus" en alzoo zijn meening omtrent den oorsprong der Evangelische geschiedenis volstrekt onhoudbaar is.

Wij mogen ons alzoo niet ontveinzen, dat, hoeveel dank wij ook aan den arbeid van velen verschuldigd zijn, een eenigszins bevredigende oplossing van het aan het hoofd van dit opstel genoemde probleem zich nog altijd laat wachten.

III.

Welke weg behoort nu door ons te worden ingeslagen, om het begeerde doel meer nabij te komen? Om die vraag te beantwoorden zal het goed zijn allereerst nauwkeurig ons rekenschap te geven omtrent den aard van het probleem, dat we voor ons hebben. Niemand doet een meer gewenscht en helderder licht hierover opgaan dan de Hoogleeraar P. D. Chantepie de la Sausaye. In zijn voortreffelijk „*Lehrbuch der Religionsgeschichte*", waarin voor den Christelijken godsdienst helaas! geen plaats kon worden ingeruimd, herinnert hij ons, dat cultus en leervormen de beide hoofdverschijnselen zijn, die wij in alle godsdiensten ontmoeten. Van de leervormen heet het dan verder, dat zij òf uit phantasie voortkomen òf het denken tot grondslag hebben. Passen wij dit nu toe op den Christelijken godsdienst (en geen enkele reden is er immers, waarom wij voor dezen een principieel andere behandelingsmethode volgen zouden?) dan zal op modern standpunt wel niemand er bezwaar tegen hebben, wanneer wij de Evangelische geschiedenis als zulk een op phantasie berustenden leervorm aanmerken, waarmede de oudste Christenen hunne godsdienstige idealen hebben uitgedrukt. Is dit zoo, en schier elke in den jongsten tijd onder ons uitkomende beschouwing der Evangeliën, kan ons hiervan overtuigen, dan correspondeert de Evangelische geschiedenis met wat wij in de oudere

godsdiensten hun mythologie plegen te noemen en zouden wij met alle vrijmoedigheid ook op haar dien naam kunnen toepassen, ware het niet, dat onwillekeurig aan het begrip Mythologie zich a priori reeds het denkbeeld verbindt van gemis van elken historischen achtergrond. Wanneer wij evenwel dat woord Mythologie in de ruimst mogelijke beteekenis nemen en met den Hoogleeraar van oordeel zijn, dat ook in andere godsdiensten Mythen zich kunnen voordoen, bij welke het wel uiterst moeielijk is het „sagenhafte" van het Mythische te scheiden, maar toch een Euhemeristische opvatting niet zoo ten eenemale op zijde behoeft gezet te worden, dan is er geen enkele reden, waarom wij niet gerechtigd zouden zijn tot de verklaring, dat wij in de Evangelische geschiedenis in den gezonden zin des woords een godsdienstigen μῦθος voor ons hebben, waaraan de eerste christenheid al de kracht harer phantasie beproefd heeft. Er volgt uit, dat ons probleem, zooals wij hierboven reeds opmerkten, toch nog iets anders is dan een zuiver historisch vraagstuk in den gewonen zin des woords. Het vraagstuk draagt in den zooeven aangeduiden zin niet minder een mythologisch karakter. Historisch is het slechts in zoover, als ook bij de verklaring van μῦθοι de historische weg de beste wordt geacht. Immers, welke veranderingen er in de methode der Mythologische wetenschap door later opgekomen scholen, met name door Max Muller, Taylor en Lang, ook mogen ontstaan zijn, nog altijd heeft zijn kracht behouden en is geldig gebleven K. O. Müller's oude en beproefde regel, volgens welke een μῦθος eerst dan gezegd kan worden verklaard te zijn, wanneer wij zijn genesis hebben aangetoond.

Om achter het geheim van de genesis van een μῦθος te komen, zoo vernemen wij nu verder van den Hoogleeraar, zal het goed zijn wel te onderscheiden tusschen den meest oorspronkelijken vorm van dien μῦθος en het gebruik, dat latere dichters en overwerkers er van gemaakt hebben. Het moet wel ieder in het oog springen, hoe deze regel ook op de Evangelische geschiedenis van toepassing is en wij door dien getrouw te volgen het ons voorgelegde probleem belangrijk kunnen vereenvoudigen. Is het niet een der meest vaststaande resultaten van de historische kritiek, dat de Evangelische geschiedenis gaandeweg niet weinig in omvang is toe-

genomen? Weten wij niet allen te spreken van door opzettelijke verdichting later bijgekomen Lucanische en Johanneïsche verhalen? Bepalen wij ons alzoo ook hier voorshands tot den oudsten ons bewaarden vorm! Indien wij nu maar niet meenen, dat het N. T. ons den alleroudsten vorm bewaard heeft. Daartoe hebben we niet het minste recht. Want evengoed als wij een opzettelijk verdichtend ontwikkelingsproces waarnemen van Mt., Mc. door Lucas heen naar Johannes, ja den geest der verdichting ook binnen het Mt.Mc.gebied werkzaam zien, even waarschijnlijk mag het geacht worden, dat reeds vóór Mt.Mc. datzelfde procédé zich niet onbetuigd zal hebben gelaten. Zouden wij niet alzoo de zaak ons mogen voorstellen, dat kruisdood en opstanding de oudste bestanddeelen hebben gevormd en langzamerhand ook andere verhalen en Jezus-woorden zich rondom dien kern gegroepeerd hebben? Wijst daarop niet de nog in de dagen van Justinus Martyr bestaande gewoonte om bij doop en exorcisme in vaststaande formulen die hoofdfeiten uit het leven van Jezus gedurig te herhalen? Zijn niet juist dergelijke cultusvormen ook volgens onzen Hoogleeraar in den regel een wenk, dat we daar, in die gebruiken, aan het alleroudste herinnerd worden? Hoe dit zij, in geen geval is er ook maar een enkele gegronde reden om zonder nader bewijs aan te nemen, dat wij bij dien praehistorischen vorm van den *μῦθος* ons ook maar eenigszins meer op historischen bodem bevinden dan zulks later het geval is.

En eindelijk nog een regel, waaraan wij naar het mij voorkomt, bij het verklaren van dergelijke *μῦθοι* ons te houden hebben. Wanneer in zulk een *μῦθος* namen van plaatsen vermeld worden, waar zekere verschijnselen zich hebben voorgedaan of van kringen, binnen welke bepaalde handelingen hebben plaats gegrepen, dan volgt daaruit nog volstrekt niet, dat het ontstaan van den *μῦθος* juist gezocht moet worden op de plaats en in den kring, waarnaar de *μῦθος* verwijst. Dat wil met andere woorden dit zeggen: als in de Evangelische geschiedenis sprake is van Galilea als het tooneel van Jezus' werkzaamheid en van den kring der leerlingen als zijn eerste volgelingen, dan hebben wij geen recht om zonder nader bewijs dadelijk te besluiten, dat nu ook binnen dien kring en in Galilea de

factoren gezocht moeten worden, die tot het ontstaan der Evangelische geschiedenis aanleiding hebben gegeven.

Hebben wij zoo het probleem in zijn eigenaardig karakter leeren kennen als Mythologisch in den ruimsten zin des woords en ook acht gegeven op enkele regelen, waaraan wij bij zijn oplossing ons te houden hebben, laat ons nu het oog vestigen op sommige der factoren, die tot het ontstaan en de ontwikkeling der Evangelische geschiedenis kunnen hebben bijgedragen.

Er zijn onder die factoren ongetwijfeld eenige, waaromtrent reeds zekere eenstemmigheid verkregen is. Wie b.v. weet en erkent niet, welk een machtigen invloed de LXX op het ontstaan van vele Evangelische verhalen heeft uitgeoefend? Niet minder zijn wij allen er van overtuigd, hoe het in de eerste en tweede eeuw zoo wijd verbreide geloof aan middenwezens tusschen God en menschen in de ontwikkeling der Evangelische geschiedenis een belangrijke rol heeft gespeeld. Maar de groote vraag, die in onzen tijd ons niet loslaat, is deze, of wij op goede gronden mogen aannemen, dat ook een historische persoonlijkheid, en wel eene met name Jezus, mede onder de factoren gerekend moet worden, waaruit de Evangelische geschiedenis is opgewassen. Wat mij betreft, ik zie niet in, dat het recht om op die vraag een bevestigend antwoord te geveu tot nu toe op eenigszins bevredigende en overtuigende wijze is aangetoond of ook, hoe het aangetoond kan worden. Vooral niet, als ik in aanmerking neem de eischen, die billijkerwijze aan zulk een betoog gesteld moeten worden. In weerwil van en met alle mij voegende bescheidenheid aarzel ik niet als mijn gevoelen uit te spreken, dat wij met de oplossing van het probleem verder zullen komen, indien wij van de hypothese uitgaan, dat wij in de Evangelische geschiedenis een volstrekt ideëele geschiedenis voor ons hebben, dan door te veronderstellen, dat een partiëele werkelijkheid aan haar ten grondslag ligt.

Tot staving van deze mijne meening laat ik hier enkele opmerkingen volgen, die mij voorkomen haar niet weinig te steunen.

1. Vooreerst beroep ik mij op den naam Ἰησοῦς, waarmede de Σωτήρ, de held der Evangelische geschiedenis, genoemd

wordt en de eigenaardige allegorische verklaring door de Christenen der tweede eeuw en van later tijd naar aanleiding van dien naam op een paar O. T^sche plaatsen toegepast. Men brengt dien namelijk in verband met Ἰησοῦς den zoon van Ναυή den opvolger van Mozes. Of liever, diens volgens Num. 13 vs. 16 later verkregen naam Ἰησοῦς, terwijl hij vroeger Αὐσή (Hosea) heette, wordt in verband gebracht met dien van den Ἰησοῦς der Evangelische geschiedenis en als voorspelling of afschaduwing van dezen aangemerkt. Zoo vooral Just. Mart. Dial c. Tr. Cap. 75, 90, 106, 111, 113, 131 en 132; Barn. 12; later ook Tert., Lact., Clem. Alex., Eusebius, Cyrillus. Als bij Just. Mart. van den welbekenden Jozua sprake is, wordt hij in den regel aangeduid als ὁ ἐπονομασθεὶς τῷ Ἰησοῦ ὀνόματι (wiens naam in dien van onzen Jezus veranderd is). Bijzonder opmerkelijk is het gebruik Dial. 75 van Exod 23 vs. 20 en 21 gemaakt. Justinus betoogt daar in goed verband met geheel zijn beschouwingswijze, dat de naam van God zelf Ἰησοῦς is. God toch had in der tijd, door onzen Jezus aan Mozes verschijnende, dezen laatsten in last gegeven bij het volk op gehoorzaamheid aan zijn opvolger aan te dringen met de duidelijke herinnering, dat hij (God) zijn eigen naam (Ιησοῦς) op hem gelegd had (τὸ γὰρ ὄνομά μού ἐστιν ἐπ' αὐτῷ).

Op zich zelve beschouwd zou deze allegorische opvatting van Exod. 23 vs. 20 en 21 in verband met Num. 13 vs. 16 onze aandacht niet trekken. Er komen van dien aard zoovele voor. Iets anders evenwel wordt het, wanneer wij die allegoriseerende verheerlijking van den aan den zoon van Nun op goddelijken last gegeven naam in verband brengen met een ander feit, dat van groote beteekenis is. Ik bedoel de naïviteit, die de Christenen der tweede eeuw ten aanzien van zulke allegorische beschouwingen maar al te dikwijls aan den dag leggen en het zelfbedrog, waaraan zij daarbij zich schuldig maken. Niet zelden gebeurt het, dat zij zekere gebeurtenissen of toestanden in O. T^sche teksten z. g. n. *terugvinden* en deze dus als voorspellingen meenen te mogen beschouwen, terwijl toch de werkelijke gang van zaken deze is, dat een vroeger geslacht diezelfde verhalen aan het O. T. ontleend en naar O. T^sche typen *gemaakt* heeft. Om slechts enkele voorbeelden te noemen. In onze dagen twijfelt niemand er aan, of de ge-

boorte te Bethlehem is aan Micha 5 vs. 1, de kleederverdeeling aan Ps. 22 vs. 19, de klacht aan het kruis aan Ps. 22 vs. 2 ontleend. Toch zijn de auteurs van Mt. 2 vs. 5 en Joh. 19 vs. 24 naïef genoeg om in de door hen verhaalde voorvallen een vervulling van O. T[sche] profetiën te zien en vindt Just. Mart. Dial. 99 in het laatste feit een treffend bewijs van het profetisch karakter van Ps. 22. In zijn eerste Apologie cap. 35 ziet Just. Mart. in het κρῖνον ἡμῖν de opmerkelijke vervulling eener Jes. 58 vs. 2 voorkomende voorspelling. Het komt hem niet in de gedachten, dat een vroegere generatie dit woord aan de LXX ontleende, zooals nu nog blijkt uit den meer aan deze aansluitenden vorm, waarin Ev. Petri cap. 7 datzelfde woord wordt aangetroffen.

Zoo toonen Just. Mart. (Apol. 1, 32 en 35 coll. Dial 53) en de 4[e] Evangelist (Joh. 12, 15) niet het minste besef er van te hebben, dat het verhaal van den intocht in Jeruzalem in zijn voornaamste trekken naar Zach. 9, 9 en Gen. 49, 10 en 11 gemaakt is. Ook schijnt Just. Mart. (Apol. 1, 38 coll. Dial. 101) de oogen te sluiten voor de werkelijkheid, dat „de bespotting aan het kruis" nergens anders zijn oorsprong heeft dan in denzelfden Ps. 22, dien hij ook daardoor zoo treffend vervuld vindt.

Zou nu, zoo vragen wij, ook ten aanzien van het onderwerp, dat nu ons bezighoudt, het terugvinden van den Jezus-naam in het O. T., de zaak niet evenzoo als in de aangehaalde voorbeelden zich hebben toegedragen? Was niet de LXX de rijke en onuitputtelijke bron, waaruit zoo menige trek der Evangelische geschiedenis is toegekomen? Waarom dan ook hier niet? Vrij mogen de Christenen der tweede eeuw in den waan verkeeren, dat zij op hun manier hun Ἰησοῦς terugvinden in Ιησοῦς den zoon van Ναυή, het zoo vaak bij hen voorkomend zelfbedrog moet ook hier ons niet misleiden. In waarheid heeft juist omgekeerd de zaak zich toegedragen. Een vroeger geslacht heeft aan den hemelschen Σωτήρ den naam Ἰησοῦς gegeven. Kon ooit sprekender naam worden uitgedacht dan de naam van hem, die als opvolger van den O. T. middelaar en wetgever Mozes zoo hoog in eere stond en meer dan iemand bestemd scheen de afschaduwing te zijn van den grooten Σωτήρ of יְהוֹשֻׁעַ, die na hem komen zou? Wat meer is, had niet

de Heer zelf dien naam duidelijk als den zijnen aangewezen, toen hij naar Exod. 23 vs. 20 en 21 met het oog op den zoon van Nun getuigde: τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ? Bedrieg ik mij niet, dan wordt door deze opmerking de hypothese van een volstrekt ideëele opvatting der Evangelische geschiedenis belangrijk gesteund.

2. Een andere opmerking is deze. Wanneer wij bij het zoeken naar de factoren, die tot het ontstaan der Evangelische geschiedenis hebben medegewerkt, ons niet slechts bepalen tot den engen kring, waarnaar wij in dien μῦθος zelven verwezen worden, maar onzen blik laten gaan over geheel de Joodsche Diaspora van den tijd, in welken de Evangelische geschiedenis geacht mag worden ontstaan te zijn, dan zijn het twee verschijnselen vooral, die zeer onze aandacht trekken en waarvan dadelijk erkend moet worden, dat zij, het een zoo goed als het andere, met de kern der Evangelische geschiedenis in rapport schijnen te staan. Het eerste der bedoelde verschijnselen is het hierboven reeds genoemde geloof in middenwezens, middelkrachten of δυναμεῖς, dat door Heraclitus en Plato ontstaan, door Philo vooral zulk een groote uitbreiding erlangde en de gansche religieuse en philosophische ontwikkeling van dien tijd beheerschte. Begrippen als σοφία, πνεῦμα, λόγος, ὁ υἱός, zelfs Schechina zijn aan de orde van den dag. Niemand zal ontkennen, dat die begrippen of voorstellingen op de ontwikkeling der Evangelische geschiedenis hun invloed hebben uitgeoefend. Maar daarnaast treffen wij in die dagen ook een ander verschijnsel aan niet minder gewichtig en algemeen dan het zoo even genoemde. Ik bedoel de sterke neiging van het toen levende geslacht om met vragen op het Jenseits betrekking hebbende zich bezig te houden. Wanneer wij aan de hand van mannen als Friedländer en Gaston Boissier de eerste en tweede eeuw van onze tijdrekening bestudeeren, dan blijkt ons, dat naast het zoo straks genoemde geloof aan middenwezens, geen zaak zoo sterk in het oog valt en zoozeer de gemoederen der toenmalige menschen beheerscht als de zucht om over het heil der ziel zich te bekommeren. Niet weinig draagt daartoe bij het Mysteriënwezen. Niet alleen, dat de vroegere Eleusinische Mysteriën over vernieuwden bloei zich mogen verheugen, maar ook nieuwe

treden te voorschijn. Vooral de Aegyptische van Isis en Osiris maken naam, ook de oud-Perzische van Mithras. Hoe nu die Mysteriën onderling in bijzonderheden mogen verschillen, zij worden allen gedragen door ééne grondgedachte: hoe erlang ik de Σωτήρια? Gemeenschap met den Θεὸς παθών, eenheid met den stervenden en weder in het leven tredenden God, ziedaar het door allen gegeven antwoord. Is het wonder, dat die door de Mysteriën gegeven indrukken, die zoo belangrijk hebben bijgedragen tot verheffing van het godsdienstig leven in die dagen, op dien tijd hun stempel hebben gedrukt? En zou nu alleen de Joodsch-Hellenistische wereld van dien invloed zijn vrijgebleven? Integendeel, reeds a priori mogen wij veronderstellen, dat de voor Grieksche invloeden zoo vatbare Joden der diaspora evengoed onder de machtige werking dier religieuse ideeën zullen gekomen zijn, als zij het geloof in middenwezens blijkbaar zich eigen hebben gemaakt. Maar bovendien. Zal het ooit mogelijk zijn de oogen te sluiten voor de treffende aanrakingspunten, die ook hier met de Evangeliegeschiedenis zich voordoen? De mystieke eenheid met den lijdenden, stervenden en in het leven wederkeerenden God, zooals de Mysteriën die te aanschouwen geven, vormt zij niet het tegenbeeld van het met Christus gekruisigd en begraven worden om met Hem tot een nieuw leven op te staan? Als Firmicus Maternus de err. prof. relig. 22, 1 ons getuigen doet zijn van een Mysteriënviering in zijn tijd en ons daarbij mededeelt, hoe na voorafgaande beweening van den God door de Mysten de priester diens opstanding aankondigt met de woorden:

θαῤῥεῖτε Μύσται τοῦ Θεοῦ σεσωσμένου
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτήρια

is het dan niet geheel en al een Paaschtoon, die ons daaruit tegenklinkt? En als wij door Lafaye in zijn „*Histoire du cult des divinités d'Alexandrie*" p. 127 en 128 vernemen, dat de dag der Hilaria ter eere van de opstanding van Osiris op den *derden* dag na diens sterven gevierd werd, zullen wij dan aan niets meer dan aan een toevallig samentreffen te denken hebben? Ongetwijfeld mogen wij aannemen, dat even goed als de Grieksche idee van het middelaarsgeloof en de daardoor te verkrijgen Σωτήρια zoo ook de religieuse voorstelling van dood en opstanding een belangrijken invloed zal hebben uitgeoefend

op het ontstaan van den Christelijken godsdienst, ook wat den vorm betreft, waarin die is opgetreden.

Ziet, de vraag is hier niet, wat die verschillende Mysteriën in hun oorsprong geweest zijn. Wij hebben alleen te maken met de godsdienstige idealen, die in den tijd, waarvan wij spreken, aan de Mysterien verbonden werden geacht. Ook hebben wij niet te letten op die zijde van den Mysteriëncultus die terecht ons tegen de borst stuit, maar alleen op de alom propaganda makende religieuse gedachte, die aan de Mysteriënviering niet kan ontzegd worden en die gelijk vroeger mannen als Plato en Aristoteles zoo later mannen als Cicero, Plutarchus, Apulejus en anderen zoo machtig heeft aangetrokken.

Hoe het rapport ons te denken tusschen de beide hier omschreven verschijnselen ter eener en de Evangelische geschiedenis ter anderer zijde? Ziedaar de vraag, waarvoor wij ons thans geplaatst zien.

Ter beantwoording dier vraag roep ik allereerst in herinnering het bekende werk van Hatch: „*The influence of Greek ideas and usages upon the christian church*" en de uitnemende kritiek daarop door Kuenen gegeven in Theol. Tijdschr. 1891 bl. 487—515. In deze laatste recensie, die wij van zijn hand ontvingen, maakt de Hoogleeraar terecht de opmerking, „dat de Grieksche geest nog op een andere wijze gewerkt heeft en dieper zit, dan wij uit de voorstelling, die Hatch ons geeft, zouden opmaken". Vooral hebben mij steeds getroffen de slotwoorden van die verhandeling op bl. 514 en 515. „Wij moeten met Dr. Hatch medegaan, maar niet blijven staan, waar hij halt maakt. De analyse, waaraan hij met zoo groot talent en met zoo gelukkig gevolg de latere theorie en praktijk der Christelijke kerk heeft onderworpen, moet niet worden gestaakt, als wij tot het oorspronkelijk Christendom zijn opgeklommen, maar ook daarop worden toegepast." En dan verder: „Geen enkel „noli me tangere!" mag ons verhinderen ons geheel vrij te bewegen en met volledig behoud van al wat blijvende waarde heeft, het assimilatie-proces voort te zetten, waarvan het Christendom niet alleen in zijn latere ontwikkeling maar ook in zijn oorsprong ons het voorbeeld heeft gegeven".

Welnu, met die moedgevende verklaring van Kuenen voor

oogen en om zoo te zeggen daarop voortbouwende waag ik de opmerking, dat Hatch niet alleen niet diep genoeg met zijn analyse is doorgedrongen maar ook verzuimde te bedenken, dat onder de zooveel invloed hebbende Grieksche ideeën ook de meer bepaald *religieuse* ideeën van dien tijd hun invloed hebben doen gelden. Niet alleen dit, maar Hatch heeft ook voorbijgezien, dat reeds de vorm, waarin het Christendom oorspronkelijk is opgetreden, de inwerking van dien Griekschen geest op meer dan één punt ondergaan heeft. Zou niet, zoo meen ik te mogen vragen, in die dagen van godsdienstig Syncretisme ook de Joodsche Messias, na eerst in eminenten zin te zijn opgevat, langzamerhand een metaphysisch karakter hebben verkregen en mede zijn opgenomen onder die tusschenwezens of δυναμεῖς, waarop wij zooeven de aandacht hebben gevestigd? Toont niet het later voor den dag komende Christendom zelf, dat de Messiasidee *feitelijk* in de aangegeven richting zich ontwikkeld heeft? Wel weet ik, hoe moeielijk het is in den z. g. n. voorchristelijken tijd positieve gegevens aan te wijzen, die ons de wording van dit metaphysisch karakter der Messiasidee helder voor oogen stellen. Toch mag het onze aandacht niet ontgaan, vooreerst, dat in de oudste bestanddeelen van Henoch en in het Psalterium Salomonis de Messias reeds meer dan in de vroegere litteratuur in geheel eminenten en meer ethischen zin voorkomt, en vervolgens, dat het ook overigens niet aan getuigenissen ontbreekt, waaruit blijkt, dat in sommige kringen de neiging bestond den eminent gedachten Messias op metaphysische wijze zich voor te stellen.

Indien wij nu mogen aannemen, dat de Messias, metaphysisch gedacht, aldus onder de δυναμεῖς en mitsdien naar het spraakgebruik dier dagen onder de θεοὶ is opgenomen, ligt het dan niet voor de hand naar den regel, dat in tijden van Syncretisme attributen en lotgevallen van den eenen God op den anderen overgaan, den gang van zaken alzoo ons voor te stellen, dat in verband met gedachten aan verzoening ook de voorstelling van dood en opstanding op den metaphysisch gedachten Messias is toegepast? Zoo is dan in Joodsch-Alexandrynsche midden onder de Heidenwereld levende en met deze verkeerende kringen de aloude Messias in waarheid en naar den zin dier dagen een Σωτήρ geworden. Hij is de Θεὸς παθῶν maar tevens, op

Joodsche wijze uitgewerkt, de ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Indien wij op die wijze het procédé ons mogen voorstellen, dan zouden we in het hier geschetste syncretisme den oorsprong moeten zoeken van den gestorven en opgewekten Christus, die de kern uitmaakt van de Evangelische geschiedenis en die aan Ἰησοῦς, den zoon van Ναυή zijn naam heeft ontleend.

3. Ten derde. Behalve de twee genoemde verschijnselen, die, zooals wij zagen, hebben kunnen samenwerken om uit de Messiasidee de voorstelling van den gestorven en opgewekten Christus te doen ontstaan, is er ook nog een derde, dat al onze aandacht verdient. Ik bedoel de welbekende theophaniën van het O. T. en de door de Alexandrynsche theologen daarop toegepaste verklaring. Hierdoor toch worden wij in staat gesteld het procédé te vervolgen en eenig begrip ons te vormen van de verschijning van Jezus Christus, zooals de Evangelische geschiedenis die aanbiedt.

Het is van algemeene bekendheid, dat, gelijk in Sophia-Salomonis de σοφία zoo bij Philo de λόγος vereenzelvigd wordt met de goddelijke kracht, die volgens het O. T. aan Abraham, Jacob, Mozes en anderen verschenen is. Volkomen parallel hiermede is de voorstelling, die wij bij Justinus Martyr en andere Christelijke schrijvers aantreffen, dat de aan de Aartsvaders verschenen goddelijke macht niemand anders is geweest, dan de ook door hen als een wezen van hooger orde, als de λόγος beschouwde Jezus Christus. Als wij nu opmerken, dat geheel het Alexandrynsche tijdvak door en in den aanvang van den z. g. n. Christelijken tijd die langzamerhand in Christophaniën overgaande theophaniën den vromen dier dagen voortdurend voor den geest stonden en daarbij bedenken, dat b. v. blijkens Just. Mart. Dial. c. Tr. cap 75 in fine die verschijningen van Jezus aan de Aartsvaders schier gelijkgesteld worden met zijn z. g. n. historische verschijning, de menschwording διὰ παρθένου, daar beide toch als 't ware in één adem genoemd worden, gaat er dan, vraag ik, niet licht op over dat overgaan van theophanie in Christophanie en kan men zich dan niet eenigszins voorstellen, dat op een gegeven maar natuurlijk niet aan te wijzen tijd die bloot tijdelijke verschijningen voor verschijningen van langer duur, van meer reëel en historisch karakter plaats gingen maken?

Intusschen zal het proces, waarvan we hier eenige voorstelling hebben trachten te geven niet in alle kringen op gelijke wijze zich ontwikkeld hebben. Van meet af aan, stel ik mij voor, zal tweeërlei strooming zich hebben vertoond, zonder dat daarom vooral in den beginne de grenslinie zich scherp laat bepalen. Ter eener zijde zal zich hebben doen kennen een Grieksche of Helleniseerende richting, die aan het oorspronkelijk ideëel karakter van het metaphysische Christusgeloof zich houdende en inmenging van zuiver paganistische bestanddeelen volstrekt niet schuwende op een sterk docetisch gekleurd gnosticisme is uitgeloopen en het aanzijn heeft gegeven aan die phantastische theogoniën en mythologische aeonensystemen, die als uit dezelfde bron voortkomende tot op zekere hoogte een tegenhanger der Evangelische geschiedenis genoemd kunnen worden. Ook daarin toch, even goed als in deze laatsten, hebben Christenen van dien tijd in vormen aan de phantasie ontleend hun beste idealen uitgedrukt. Ter anderer zijde daarentegen zal zich geopenbaard hebben een meer Joodsche strooming, die door haar eigenaardige beschouwing van het O. T. als een profetie van den Messias toegaf aan haar neiging om de oorspronkelijk ideëel bedoelde geschiedenis van haar Σωτὴρ χριστὸς meer realistisch en Euhemeristisch op te vatten, naar oud-testamentische en misschien ook enkele van elders haar toegekomen motieven allengs haar uitbreidde en zoo het aanzijn heeft gegeven aan de zoo gedetailleerde Evangelische geschiedenis, die aan het N. T. ten gronde ligt.

Scherp hebben aanvankelijk beide die stroomingen, toen zij eenmaal tot stand waren gekomen, elkander bestreden. Zij zagen voorbij, hoe zij beide takken waren van één boom en wederzijdsch elkander voor veel te danken hadden. De sporen van dien strijd zijn voor niemand verborgen. Toch ook hier heeft de tijd een verzoenenden invloed uitgeoefend. Met afstooting van het al te realistisch het goddelijke verwerpende Ebionitisme en een al te idealistisch tegen een vermeend historische traditie zich kantend Gnosticisme deed de Katholieke kerk dien vorm van Evangelische geschiedenis, dien Ἰησοῦς Χριστός geboren worden, die zoovele eeuwen voor een groot deel der menschheid het hoogste heil heeft uitgedrukt.

Indien het mij heeft mogen gelukken den lezer te overtuigen, dat in de drie hier medegedeelde opmerkingen eenige waarheid is gelegen, dan volgt daaruit, in welke richting de oplossing van het probleem door ons gezocht moet worden en welke factoren tot het ontstaan der Evangelische geschiedenis hebben samengewerkt. Geenszins ontveins ik mij, dat ook hier bezwaren zich voordoen en tal van vragen onbeantwoord moet blijven. Wat die bezwaren betreft, zij zijn in geen geval grooter of gewichtiger dan die, welke bij een geheel of gedeeltelijk reëele opvatting der Evangelische geschiedenis ons tegenkomen. Daartegenover staat, dat bij de voorgestelde oplossing niet weinig verklaard wordt, wat anders een onoverkomelijk raadsel moet blijven. Men denke slechts aan de hopelooze pogingen van modern standpunt in het werk gesteld om van den oorsprong van het opstandingsgeloof zich eenige voorstelling te vormen. Hier daarentegen verklaart het zich op de meest eenvoudige wijze. Welk een licht wordt niet verspreid over de docetische beschouwing van Jezus' persoon, als zij niet meer de latere phase behoeft te beteekenen, die door het Paulinisme heen der christologie op onverklaarbare wijze is toegekomen? Nu toch is zij de oorspronkelijke opvatting, die in Hellenistische kringen aanvankelijk met consequentie volgehouden en tot het uiterste gedreven toch hoe langer zoo meer verdwijnt en eindelijk het onderspit delft in haar strijd tegen Joodsch realisme. Ik denk eindelijk ook aan de zoo eigenaardige gewoonte der oud-christelijke literatuur, volgens welke het optreden van Jezus nooit met een ἀνέστη of προῆλθεν maar schier altijd met het voor hoogere wezens gebruikelijke ἐπέφανεν of iets dergelijks wordt aangeduid. Ongetwijfeld zou hier ook aan een latere vergoddelijking gedacht kunnen worden, maar doet het zoo standvastige in dit gebruik niet veeleer denken aan een atavisme, afkomstig uit een tijd, toen deze zeggingsmanier voor den van origine hemelschen Σωτήρ nog alle reden van bestaan had?

Wat ten slotte de vele vragen betreft, die ten aanzien van bijzonderheden in de Evangelische geschiedenis zich voordoen, onredelijk en ten volle ongemotiveerd zou het zijn voor die allen verklaring te willen eischen, waaraan zij ontleend of met welk doel zij verdicht zijn. Wie weet niet, hoe onbeperkt

en rijk het gebied is, waar phantasie den schepter voert! Ten bewijze evenwel, dat het ook bij deze beschouwing niet zelden gelukken zal den gang der verdichting na te sporen, worde op enkele dier bijzonderheden nog de aandacht gevestigd. Waarom, zoo vragen wij, de met den Messias geidentificeerde Θεὸς παθὼν als een kruislijder voorgesteld? Had dan ooit dieper vernedering kunnen worden uitgedacht dan den Messias aan het gevloekte schandhout te doen sneven? Dat niemand nu spreke van de onmogelijkheid voor een Jood om een gekruisigden Messias zich voor te stellen! Men zie niet voorbij, dat wij hier in Alexandrijnschen kring ons bevinden. Is niet juist het feit, dat daar, in verband wellicht met alom rondwarende verzoeningsdenkbeelden een lijdende en aan het kruis stervende Messias kon geboren worden, — en hij is geboren — op zich zelf reeds een bewijs, dat, indien Grieksche denkbeelden maar eenmaal medewerken, een geboren Jood wel degelijk daartoe komen kan? Heeft hij niet in de allegorie het kunstmiddel leeren kennen om als Barnabas en Justinus overal, in de Schrift en in de natuur, dat kruis van zijn Messias terug te vinden? Een rechtmatig bezwaar tegen het denkbeeld van een onder Joden ontstane voorstelling van een aan het kruis gestorven Messias kunnen wij alleen dan hebben, als wij eenzijdig en onbillijk onzen blik slechts weten te bepalen tot den engen kring der Palestijnsche z.g. jongeren van Jezus.

Waarom de ἐπιφάνεια van Jezus in Galilea gesteld? Immers om geen andere reden, dan omdat reeds Jes. 8, 23 en 9, 1 weet te profeteeren van het Galilea der Heidenen, het volk, dat in duisternis wandelt, maar een groot licht zal zien. Of wil men in die coincidentie met de aangehaalde plaats niets anders dan het spel van toeval zien, men noeme dan ook toeval, dat onder de lotgevallen van Jezus een kleederverdeeling is opgenomen, gelijksoortig aan die, waarvan Ps. 22 wordt gesproken; ook toeval, dat Jezus in overeenstemming met zekere O. T.sche plaatsen op een ezel Jeruzalem is binnen gekomen; ook toeval dat geheel overeenkomstig met Micha 5 vs. 1 aan Jezus een geboorte te Bethlehem is toegekend. Maar meent men in die drie laatstgenoemde trekken uit de Evangelische geschiedenis op goede gronden ficta te mogen begroeten naar

O. T.sche motieven, en laat men zich in dezen door geen naïviteit van Evangelieschrijvers van het spoor brengen, ik vraag: wat reden kan er zijn om voor dit bijzonder geval van den zoo dikwijls beproëfd gebleken kanon af te wijken?

Vanwaar het zoo standvastige ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου? M. a. w. Wat is het motief geweest om deze epifanie van Jezus juist onder het bestuur van dien landvoogd te dateeren? Mij dunkt, het antwoord kan niet twijfelachtig zijn. Zou die tijdsbepaling niet geacht mogen worden in verband te staan met de nauwe verwantschap, die men van meet af aan zich wilde voorstellen tusschen den onder het bestuur van dienzelfden landvoogd opgetreden boetprediker en hem dien men reeds vroeg als den Deut. 15 vs. 18 voorspelden profeet leerde beschouwen?

Maar genoeg om te doen uitkomen, hoe bij een volstrekt ideëele opvatting der Evangelische geschiedenis, al kunnen dan ook niet dadelijk alle vragen beantwoord worden, toch van hare ontwikkeling, wat de hoofdzaken aangaat, voldoende rekenschap gegeven kan worden.

Mijn beschouwing van de vraag naar karakter en oorsprong der Evangelische geschiedenis is hiermede geëindigd. Heb ik met alle vrijmoedigheid de richting trachten aan te wijzen, waarin naar mijne meening de oplossing van het probleem gezocht zal moeten worden, niemand kan meer overtuigd zijn dan schrijver dezes, hoeveel nog gearbeid zal moeten worden eer wij van een in alle opzichten deugdelijk gestaafd resultaat met het oog op dit probleem spreken mogen. Zooveel het positieve in deze beschouwing betreft, waarvoor de gronden zijn aangegeven, wil zij in het minst niet optreden als stoute verzekering. Ik geef haar eenvoudig als vraag, die der aandachtige overweging wordt aangeboden. Wanneer een kluwen ontward moet worden en de draad loopt vast, dan doen wij verstandig het kluwen om te keeren en te zien, of daar niet een draad zich aanbiedt, die tot beter uitslag ons leiden kan. Bedrieg ik mij niet dan is dit juist het stadium, waarin wij ten aanzien van het voorgelegde probleem in de laatste jaren verkeeren.

Niemand zegge intusschen, dat zoo veler arbeid en moeite tot heden onvruchtbaar is geweest. Integendeel, dank zij de gemeenschappelijke pogingen van mannen als Strausz, Baur,

Bruno Bauer, Volkmar, Loman en vele anderen, hebben wij althans dit geleerd, — en dat is reeds zeer veel — zuiverder dan tot heden, het probleem te formuleeren. De vraag moet, naar mij voorkomt, niet aldus gesteld worden: „Wat blijft er bij den tegenwoordigen stand der Nieuwtestamentische critiek historisch zeker aangaande den persoon en het leven van Jezus?" Immers zonder noodzaak schijnt dan a priori aangenomen te worden, dat *iets* zekers in elk geval tot het overblijvende behooren zal en de mogelijkheid van een geheel ideëel karakter der Evangelische geschiedenis al te zeer aan den gezichtskring onttrokken.

Om zoo goed als aan de eene ook aan de andere mogelijkheid van beschouwing recht te doen wedervaren luide veeleer de vraag aldus: Hoe moet bij den tegenwoordigen stand der godgeleerde wetenschap in het algemeen en der vergelijkende godsdienstwetenschap in het bijzonder geoordeeld worden over karakter en oorsprong van dat geheel van verhalen, dat wij onder den naam „Evangelische geschiedenis" plegen samen te vatten?

J. VAN LOON.

Kimswerd, 26 Febr. 1895.

BOEKBEOORDEELINGEN.

EEN PROTEST.

(Vervolg en slot).

DR. PH. J. HOEDEMAKER. *De Mozaïsche oorsprong van de wetten in de boeken Exodus, Leviticus en Numeri. Lezingen over de moderne schriftcritiek des Ouden Testaments.* Leiden, D. A. Daamen. 1895.

IV.

Ten einde niet al te uitvoerig te worden, moet ik mij van nu af in de bladzijden, die mij nog resten, bepalen tot hetgeen in dit werk bijzonder aan de orde, ja hoofdzaak is, den Mozaïschen oorsprong van de wetten in Exodus, Leviticus en Numeri.

Dat hierbij de zoogenaamde Priestercodex niet vergeten werd, spreekt wel vanzelf. Daar echter dit geschrift, P, of nog nauwkeuriger P^2 geheeten [1]), niet slechts wetten, maar ook geschiedenis bevat, kwam het er voor Dr. H. op aan, te bewijzen, dat het den Mozaïschen tijd historisch schetst. Immers, mocht het blijken dat de schrijver van P niet goed ingelicht was over die perioden, dan zou kwalijk zijn vol te houden, dat hij toen leefde en zijne verhalen opstelde.

„Doch is er wel een P?" zal men vragen. „Hebben wij den

---

1) Dr. H. vergist zich, als hij (157) zegt, dat P^2 de toevoegselen tot den Priestercodex pleegt aan te duiden. Deze laatste zijn bekend als P^3 enz. — P^2 is de codex van Ezra zelf; P^1 de daarin opgenomen Wet der heiligheid Lev. 17—26.

heer Hoedemaker goed begrepen, dan loochent hij zelfs het bestaan van deze grootheid. Inderdaad, hij gelooft niet aan dien P; en daarom is het allereerst noodig, na te gaan wat hij tegen hem aanvoert. Hij tracht te bewijzen, dat vele uitdrukkingen, waaraan men P meent te herkennen, evenzeer bij J en E voorkomen, en omgekeerd; dus dat die zoogenaamde eigenaardigheden of soloecismen niet bestaan. Zoo wijst hij op de namen voor de wetstafelen. „Zij worden", schrijft hij, „bijv. ook *steenen tafelen* en *tafelen der getuigenis* en *tafelen des verbonds* genoemd. De critici vinden goed laatstgenoemde spreekwijze aan D, de daaraan voorafgaande aan P toe te schrijven, terwijl J. E. van *steenen tafelen* spreken" (160). Doch dit is gansch anders, meent de Schrijver. „Het bewijs kan (evenwel) geleverd worden, dat zij" — hij bedoelt de drie benamingen — „promiscue worden gebezigd. Zij komen nl. én in P.- én in J. E.-stukken vereenigd voor".

Hoe luidt dat bewijs? Er volgt woordelijk, zonder meer, dit: „Bij de kunstenarijen der critici om dit bewijs met behulp van R. uit den weg te ruimen, behoef ik mij vanzelf niet op te houden". Welk bewijs? vraagt men natuurlijk, maar te vergeefs. Want er wordt geen zweem van bewijs door Dr. H. geleverd, en alleen medegedeeld, dat hij zich met kunstenarijen ter ontzenuwing van dat — niet geleverde! — bewijs niet zal ophouden. Welk een vreemde redeneering! Ook verderop wordt het bewijs ons onthouden. Het eenige wat Dr. H. goedvindt over die wetstafelen nog te zeggen, is: „vrg. Ex. 31 : 18; 32 : 1—34 : 28, vrg. hier v. 15 en in 34 : 1, 4, alsmede v. 28, 29". Ziedaar alles. Niemand zal beweren dat het veel, en waarschijnlijk ook niemand dat het duidelijk is. En welke zonderlinge verwijzingen!

Slaan wij de aangehaalde teksten op, dan bewijzen zij juist al wat de critiek, en niets van wat de heer H. over die wetstafelen leert. Immers Ex. 34 : 1, 4 staat *steenen tafelen*, de uitdrukking van JE; en de verzen zijn van JE of althans van J [1]). — 34 : 28 staat *de tafelen* zonder meer, wat niet afdoet. — 34 : 29 staat *de tafelen der getuigenis* (לֻחֹת הָעֵדֻת), de vaste uitdrukking van P, en het vers is omnium consensu

1) Gemakshalve verwijs ik hier en verder voor deze oorkonden naar Kautzsch H. S.; maar bij alle anderen staat het evenzoo te lezen.

van P. Waar blijft nu het beloofde bewijs, dat al die termen promiscue in JE- en P-stukken voorkomen? De door Dr. H. zelven aangehaalde plaatsen bewijzen stuk voor stuk het tegendeel van wat hij zegt. „Kunstenarijen" zijn hier volstrekt niet noodig; want alles klopt voortreffelijk. Ook 32 : 15, dat nu nog overblijft; want dit is een vers van overgang, aan drie oorkonden ontleend, gelijk Dillmann juist opmerkte. „*De tafelen der getuigenis* aldaar", zegt hij terecht, „zijn uit A." [1]), d. i. P.

„Eenigszins anders", meent Dr. H. „staat het volgend geval. Men beweert dat J. (Ex. 4 : 3) van *slang* spreekt, terwijl P. (Ex. 7 : 9, 10, 12) zich bedient van het woord *draak*". Hier wordt gedoeld op het gebruik van het woord נָחָשׁ in de eerste, en van het woord תַּנִּין in de tweede oorkonde. De heer H. erkent dat er verschil is, maar geeft niet toe dat het op tweeërlei auteur wijst. „Waarom", vraagt hij, „zou eenzelfde schrijver niet de beide woorden kunnen bezigen, ieder in een ander verband"? (161). Eigenlijk is 't verband precies hetzelfde. Op beide p. p. is sprake van het wonder, dat de Egyptenaars moet overtuigen: de verandering van Mozes' staf in een slang. Doch de heer H. vermoedt dat „de woordenkeus door die van de Egyptische toovenaars bepaald" werd. Alsof die Hebreeuwsch spraken! Bovendien is 't niet juist, wat hij schijnt te meenen, dat „in laatstgenoemd hoofdstuk" (Cap. 7) alleen *draak* (תַּנִּין) gebezigd wordt; want Ex. 7 : 15 staat weer *slang* (נָחָשׁ), evenals 4 : 3.

Ook spreekwijzen behandelt de Schrijver. „Zij worden", schrijft hij, „vaak als kenmerken van P. aangewezen, ofschoon zij ook elders in de Schrift, met name bij J. en E. worden gevonden" (161). Het is, meent hij, dezelfde fictie. Als voorbeeld van deze wordt allereerst de spreekwijs *mijn verbond oprichten* genoemd en daarover opgemerkt dat zij „van P. heet te zijn, maar ook in Gen. 17 : 2, 3, in een stuk van E., te lezen staat". De Schrijver doelt hier op het bekende הֵקִים בְּרִית, dat veel en uitsluitend in P voorkomt. Maar Gen.

1) Ik behoef nauwelijks te herinneren dat Dillmann zijne eigen letters voor de bronnen bezigt en wat ze beteekenen.

17 : 2, 3, wordt zeer ten onrechte door hem aangehaald. Vs. 3 is noch van een verbond, noch van oprichting eens verbonds sprake; het luidt „Abraham viel op zijn aangezicht en God sprak met hem”. Vs. 2 komt het verbond met Abraham voor, maar niet het werkwoord הָקִים, immers er staat: וְאֶתְּנָה בְרִיתִי. Het vreemdste van de zaak is echter nog dat Gen. 17 algemeen aan P wordt toegeschreven, zoodat voor de qualificatie „een stuk van E” niet de allerminste grond is.

Men ziet, dat de redeneeringen van den heer H. over het niet-bestaan van P en JE op onjuiste citaten en mededeelingen berusten. Slag op slag wordt allerlei verteld, dat ver van waar is; maar al te dikwijls geldt hier: „quot verba tot errores”. Zoo is ook wat van de uitdrukking *wonderen en teekenen* gezegd wordt, zeer zwak. „*Teekenen en wonderen* (Ex. 7 : 3), dat ook bij J. voorkomt in Ex. 4 : 17, 21”, zoo lezen wij (161). De bedoeling schijnt te zijn: meen niet dat *teekenen en wonderen* een soloecisme van P is, want de uitdrukking komt evengoed bij J voor. Doch wat is het geval? Ex. 4 : 17 staat *teekenen* (אֹתוֹת) en Ex. 4 : 21 wonderen (מוֹפְתִים), maar de karakteristieke combinatie *teekenen en wonderen* (אֹתוֹת וּמֹפְתִים), die aan P eigen is, vinden we bij JE nergens, ook t. a. p., Ex. 4 : 17, 21, niet. En juist op die combinatie kwam het aan!

Als een aan P eigen spreekwijs wordt ook *Farao, koning van Egypte*, in plaats van *Farao* zonder meer, behandeld. De heer H. beweert, dat Gen. 41 : 46a door de critici alleen aan P wordt toegekend, omdat er de eerstgenoemde uitdrukking in voorkomt. Ware dit het geval niet, dan zou men, meent hij, het stellig niet doen, omdat het vers in een elohistisch milieu staat (161). Doch dit is een verkeerde onderstelling. Er zijn meer redenen, die, afgezien van het gebruik der spreekwijs, nopen om dit vers aan eene andere bron toe te kennen, dan het voorafgaande en volgende. Immers het stoort het verband en kan daarin dus oorspronkelijk niet behooren. Gen. 41 : 45 verhaalt, dat Farao Jozef met de macht over Egypteland bekleedde, en vs 46b sluit daarbij nauw aan door mede te deelen, dat Jozef in zijn nieuwen rang Egypte ging

bezoeken. Maar de opmerking vs. 46a dat Jozef dertig jaar was, toen hij voor Farao, den koning van Egypte, stond, behoort hier niet tusschen.

Aan de lange lijsten over dit onderwerp: het spraakgebruik der oorkonden, door Driver [1]), Wildeboer [2]), König [3]) en Kuenen [4]) met veel zorg opgemaakt wordt zeer weinig door Dr. H. ontleend. Wat hij er uit overneemt, dient natuurlijk tot bestrijding van hetgeen er mee bewezen moet worden, t. w. dat het spraakgebruik verschilt.

Op het bekende תּוֹלְדוֹת wordt echter wel gewezen. Intusschen bespreekt Dr. H. minder de vraag, of dit een woord van P is; maar hij behandelt de geheele uitdrukking אֵלֶּה הַתּוֹלְדוֹת *dit zijn de geboorten*, die dikwijls als opschrift voorkomt. „De critici", schrijft hij, hebben „goedgevonden, om welke reden laten wij daar, haar aan te merken als een teeken van P. Maar de eerste maal komt zij voor aan het hoofd van een Jahvistisch fragment. Wat doen nu de critici? Zij trekken Gen. 2 : 4", waar die uitdrukking voorkomt, „bij het voorafgaande stuk, dat van P. is, en maken op die wijze *ter wille van de hypothese* een opschrift tot een onderschrift" (162).

Maar wat wil de heer H. dan? Meent hij inderdaad dat Gen. 2 : 4a een opschrift is van het volgende scheppingsverhaal? Als er staat: „dit zijn de toledot van den hemel en de aarde toen deze geschapen werden", dan verwacht men na dit opschrift terstond toledôt, en niet wat vs. 4b vrij tautologisch staat: „ten dage dat Jahve hemel en aarde maakte" en verder volgt. Van toledôt des *hemels* is Gen. 2 ook in het geheel geen sprake; alleen die *der aarde* worden daar behandeld. Zoo slaat dus dit opschrift niet op Gen. 2. Het verschillend spraakgebruik (בָּרָא en עֲשׂוֹת ; הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ en אֶרֶץ וְשָׁמַיִם) mag evenmin de aandacht ontgaan. Ik verwacht niet, dat dit alles den heer H. tot andere gedachten zal brengen. Ik wil alleen toonen, dat er wel argumenten zijn voor de stelling dat Gen. 2 : 4a geen bij Gen. 2 passend opschrift is, terwijl het daarentegen

1) Introduction 123—128. 2) Lett. 167 v. 3) Einl. 225, 230.
4) O² I, 290, 291 v.

uitstekend bij Gen. 1 voegt en met dat verhaal in spraakgebruik overeenstemt.

Ook de naam *Paddan-Aram* [1]) wordt door Dr. H. besproken (160), maar wat hij van zijn gebruik in Genesis zegt, is geheel onjuist en mist dus alle bewijskracht. „Er zijn drie namen", schrijft hij, „waardoor de landstreek wordt aangeduid waaruit Abraham afkomstig is: *Ur der Chaldeën*, *Mesopotamië* en *Padan-Aram*. Nu beweren de critici, dat P. de eerste, E. de laatstgenoemde uitdrukking gebruikt, terwijl J. altijd van Mesopotamië spreekt". Doch dat beweren de critici volstrekt niet. Volgens hen is Paddan-Aram een soloecisme, niet van E, maar van P [2]). Het komt dan ook alleen bij P voor, in gedeelten, die eenstemmig aan hem toegekend worden. Onjuist is evenzeer wat er verder bijgevoegd wordt: „dat Padan-Aram de eerste maal voorkomt in een stuk van J., dat op dien grond aan E. wordt toegeschreven". Want Gen. 25 : 20, waar Paddan-Aram het eerst wordt aangetroffen, behoort omnium consensu, noch tot J, noch tot E, maar tot P; het staat namelijk in de stamtafel van Isak, die H. 28 voortgezet wordt, waar wij dan ook weer vs. 2 *Paddan-Aram* lezen.

Geen enkel argument van Dr. H. tegen het onderscheiden spraakgebruik houdt derhalve steek. Als men de moeite neemt hem na te rekenen, bevindt men dat deze beweringen op niets rusten. Zoolang hij geen betere troepen in het veld brengt, kunnen wij gerust aan verschil van bronnen en ook aan het bestaan van P blijven gelooven.

De heer Hoedemaker zou er misschien zelf wel toe te brengen zijn, als men hem slechts toegaf, dat die oorkonde P heel oud, liefst Mozaïsch was. Doch dat gaat immers niet. Als het ging, waarom zou men er tegen zijn? Meent de heer H. in vollen ernst, dat dit niets dan onwil en parti pris is?

Och, zegt hij, in P komen zulke betrouwbare mededeelingen voor, „die zich in Genesis kenmerken door zeer nauwkeurige numerische opgaven, en die in de middelste boeken van den Pentateuch op persoonlijke aanschouwing schijnen te berusten" (158). Ik begrijp niet, hoe hij dit laatste kan schrijven. Ja,

1) Zie Driver 128. 2) Driver 128. Dillmann, Die Genesis⁴ 299 f.

als dat waar was, als hetgeen P verhaalt, den ooggetuige en tijdgenoot van Mozes c. s. verried, dan zou de hooge ouderdom van P nooit betwijfeld zijn. Maar dat is juist het zwakke punt van P, gelijk honderdmaal in het licht gesteld is door allen, die dezerzijds de quaestie behandelden. Het vreemdst is dat Dr. H. zelfs geen argumenten schijnt te kennen. Ja, het is verbazend gemakkelijk, te verzekeren, dat P's mededeelingen aangaande den Mozaïschen tijd „op persoonlijke aanschouwing schijnen te berusten", en voor deze stelling geen enkel woord tot staving bij te brengen. In de wetenschap verlangt men echter nog wel iets meer.

Daar Dr. H. schijnt ontgaan te zijn, wat al zoo tegen de hypothese „der persoonlijke aanschouwing" is ingebracht, wil ik uit den rijken overvloed der beschikbare feiten er althans een paar noemen, die bewijzen, dat de beschrijvingen, welke P van den Mozaïschen tijd geeft, bijzonder onnauwkeurig en dus niet Mozaïsch zijn. „Overwegen wij", schreef zeer te recht G. J. P. J. Bolland [1]), „dat volgens P de kinderen Israëls 430 jaar in Egypte heeten te zijn geweest (Ex. 12 : 40), dat zij bij het begin van dat tijdvak 70 hoofden telden (Ex. 1 : 5), en aan het einde ervan tot een volk waren aangegroeid, waarin zich meer dan 600.000 weerbare mannen bevonden. (Num 1 : 46)". Welk een kolossale bevolking dit cijfer onderstelt, behoeft wel niet betoogd te worden. Toch meent dezelfde P dat er slechts vier geslachten tusschen Jacob en Mozes in liggen, vgl. Ex. 6 : 20. — Nog iets anders is even zonderling. Amram, Mozes' vader, is bij P de kleinzoon van Levi (Ex. 6 : 16—18). Deze Levi had slechts drie zoons (Ex. 6 : 16), en van die zoons had één vier mannelijke kinderen (Ex. 6 : 18), de beide andere elk twee (Ex. 6 : 17, 19). Ofschoon dus Levi acht kleinzonen had, van welke Amram, Mozes' vader, er één was, zijn er volgens P in Mozes' tijd niet minder dan 22.000 Levieten (Num. 3 : 39). Dit is zoo tegenstrijdig, dat het niet door een tijdgenoot verhaald kan wezen. — Straks vernemen wij weer van P, dat de Levieten in de plaats der eerstgeborenen zijn getreden, waaruit volgt, dat er slechts 22.000 eerstgeborenen waren op een bevolking van ruim twee millioen.

---

1) De Pentateuch naar zijne wording onderzocht, 94. vgl. ook Kuenen O[2] I, 46—50.

Wil men nog een paar staaltjes? Ex. 16 : 3 (P) jammeren de Israëlieten om de vleeschpotten van Egypte. Dit is geheel onbegrijpelijk, daar volgens denzelfden P zij altijd kudden bij zich hadden, en wel in zoo grooten getale, dat zij doorloopend ontelbare dieren offerden (Ex. 29 : 38 v., Lev. 1—9 enz.) Bij de inwijding des altaars, waarvan wij Num. 7 lezen, worden niet minder dan 36 varren, 72 rammen, 72 bokken en 72 lammeren geslacht (vs. 87 v.). Men begrijpt niet, waartoe, als er zooveel vee was, het wonder der kwakkelen noodig geweest is Toch ontleent P ook dit (Ex. 16 : 13) aan de overlevering. Het kost hem niets, het heterogeenste te verbinden, 't geen niet denkbaar zijn zou, als hij er bij geweest was.

Geeft P de oude, traditioneele voorstelling prijs, dan wordt zijn verhaal er niet beter op. De tent der samenkomst, buiten de legerplaats opgeslagen, is althans in overeenstemming met het bedouinenleven (Ex. 33 : 7—11). Hiervan wordt onder P's handen een prachtig gebouw, dat midden in de legerplaats ligt (Num. 2 : 2) en heel weinig meer van een tent heeft [1]). De schrijver gewaagt zelfs van muren of wanden, uit planken gemaakt (Ex. 26 : 15 verv. 37 : 20 v.). Zonderling is ook het altaar met zijn kleine afmetingen (Ex. 27 : 1, 38 : 1) en vervaardigd van sittim- of acacia h o u t! Alsof dat hout niet brandbaar genoeg was, wordt het Ex. 37 : 2 ook nog met goud verguld. Minder practisch kon het zeker wel niet ingericht zijn. Wat zou er van zulk een altaar zijn terecht gekomen? 't Is of de schrijver zelf heeft willen doen gevoelen, dat hij geen historie, maar phantasie gaf.

Doch de heer H. wijst vooral op de wetten in P, of liever, hij tracht aan te toonen, dat al de wetten in den Pentateuch van Mozes zijn. Hij neemt echter wel eenig onderscheid aan en tracht daaruit het verschil tusschen de wetten, dat hij toch ook niet geheel ontkent, te verklaren. „Afgaande op de gegevens in de Heilige Schrift", zegt hij, „onderscheiden wij, evenals de critici, in de wetten drie groepen, die beantwoorden aan drie momenten in de geschiedenis" (260). Dit

1) De heer H. ziet zich, om de moeilijkheid te ontwijken, genoopt te onderstellen, dat er twee tenten waren (318). Zie hierover beneden blz. 510.

zijn echter heel andere groepen en momenten dan de critici aannemen. De heer H. onderstelt dat een groep der wetten aan den voet van den Sinaï gegeven is; een andere groep, als Israël dat gebergte verlaten heeft en door de woestijn rondzwerft; een derde of laatste groep, kort voor den overtocht over den Jordaan in de vlakke velden van Moab.

Ik geloof dat de splitsing van de eerste en de tweede groep zeer willekeurig is. „Afgaande op de gegevens in de Heilige Schrift" meent Dr. H. haar te kunnen aanbevelen; maar dat is een illusie. Wat hij tot de tweede groep rekent, is in den Pentateuch zelven niet van den Sinaï losgemaakt. Zoo lezen wij Lev. 25 : 1: Jahve sprak tot Mozes op den berg Sinaï, Num. 1 : 1 en 9 : 1: Hij sprak in de woestijn Sinaï. De heer H. kent deze pp., want hij citeert ze zelf (261). Hoe hij er desniettemin toe gekomen is, ze, in strijd met de duidelijke opschriften der wetten, van den Sinaï los te maken, is mij niet duidelijk. Of liever: het zou mij niet duidelijk zijn, als ik niet begreep, in welke moeilijkheid de heer H. geraakt is. Wanneer alle wetten, behalve de deuteronomische, op den Sinaï gegeven zijn, begrijpt niemand, hoe ze zoo tegenstrijdig kunnen wezen. Door nu een deel van die wetten te verplaatsen, laten zich de verschilpunten licht beter verklaren. Dit is het dan ook wat de Schrijver beproeft, waarbij hij tevens tracht aan te wijzen, dat de wetten in Exodus, Leviticus en Numeri, die men aan P pleegt toe te kennen, niet na Deuteronomium ontstaan zijn, maar tusschen het zoogenaamde Bondsboek en Deuteronomium in liggen.

De uitvinding van de drie groepen is handig. Zonder haar toch komt de apologeet er nooit; met haar gaat het eenigermate, den Mozaïschen oorsprong van al die wetten vast te houden. Een voorbeeld moge dit duidelijk maken. Ik ontleen het aan den Schrijver zelven. „*Het verbod om vleesch te eten van dieren, die door roofdieren verscheurd zijn*, komt voor in Ex. 22 : 31, Lev. 17 : 15, en Deut. 14 : 21" (264). Op de eerstaangehaalde plaats staat: „Gij (Israëlieten) zijt heilige mannen, op het veld verscheurd vleesch moogt gij niet eten; gij moet dat aan de honden voorwerpen". Stel nu dat Lev. 17 : 15 ook aan den Sinaï gegeven is, dan ontstaat deze tegenspraak, dat de Israëlieten ondersteld worden het verscheurde vleesch wel

te eten, hetwelk hun daareven verboden werd. Immers Lev. 17 : 15 wordt hun een voorschrift gegeven over de wassching en reiniging, nadat zij aas of verscheurd vleesch gegeten hebben. Ten einde deze tegenspraak weg te nemen, zegt de Schrijver dat de wet, in Leviticus vermeld, wat later is afgekondigd, toen de Israëlieten in de woestijn zwierven. „Een concessie in het kamp en met het oog op den eigenaardigen toestand, waarin Israël destijds verkeerde". Het is, ik herhaal het, aardig bedacht, maar toch niets dan een uitvlucht, gelijk ieder zien moet, die opmerkt, dat Lev. 25 : 1 en verder de wetten nog steeds op of bij den Sinaï gegeven worden. Men zou dan, om Lev. 17 : 15 verder weg en later te plaatsen, moeten onderstellen, dat de Israëlieten Lev. 25 : 1 enz. naar den Sinaï teruggekeerd waren, wat op zich zelf niet waarschijnlijk en ook niet volgens de bijbelsche voorstelling is.

Hoe gekunsteld Dr. H.'s redeneeringen soms zijn, om te bewijzen dat de zoogenaamde priesterlijke wetgeving aan de deuteronomische voorafgegaan is, en niet, gelijk de critiek aanneemt, deze aan gene, kan uit tal van voorbeelden blijken. Ik moet mij tot enkele bepalen. Lev. 11 en Dt. 14 behandelen beide de geoorloofde en verboden spijzen, de reine en onreine dieren. Dat de eene lijst tot model voor de andere gediend heeft, lijdt geen twijfel, daar de overeenkomst dikwijls woordelijk is. Doch hier en daar zijn verschilpunten, en uit deze moet blijken, aan welke zijde de prioriteit is. De heer H. vestigt op één dier verschilpunten de aandacht. In beide lijsten wordt het eten van insekten of „gevleugelde kruipers" verboden, Dt. 14 : 19 en Lev. 11 : 23. Doch Deut. noemt de sprinkhanen niet, m. a. w. het verbiedt ook deze insekten implicite; Leviticus zondert ze uit 11 : 21 v. Men mag in het algemeen geen insekten eten, maar de sprinkhanen zijn uitgezonderd, zegt deze wet. Hoe is dit verschil te verklaren? De heer H. meent dat de Deuteronomist het voorschrift wijzigt voor „Kanaän, waar minder aanleiding bestond om de verboden soorten der sprinkhanen te eten" (265). Wat hij daar opmerkt, schijnt echter al heel weinig *ad rem*, als men uit den Bijbel en van alle reizigers weet dat Palaestina verbazend veel door sprinkhanen geteisterd wordt. Nergens schier komen die insekten zoo veel voor. En hoe veel aanleiding juist daar voor het verbod

was, blijkt uit hetgeen de tegenwoordige arme bewoners nog doen en wij reeds van Johannes den Dooper lezen, dat zij de sprinkhanen vangen, drogen en opeten. Het zou dus al heel weinig doeltreffend geweest zijn, om de wet in Leviticus, als die bestaan had, later in Deuteronomium niet over te nemen. Daarentegen laat zich zeer wel verklaren, dat de priesterlijke wetgever de deuteronomische verordening op dit punt uitgebreid heeft. De sprinkhanen eischten een concessie; deze is aan de oude wet toegevoegd.

Ver van overtuigend is ook het betoog over de verhouding tusschen de beide wetboeken naar aanleiding van hunne voorschriften over den woeker (266). „In Ex. 22 : 25 wordt de woeker verboden", lezen wij. Dit is juist; het is stellig het oudste gebod over de zaak. De heer H. merkt op, dat hier alleen sprake is van *geld*, geleend aan den verarmden *Israëliet*. Uitbreiding van het voorschrift kan dus op twee wijzen geschieden; vooreerst wat het voorwerp van den woeker betreft, ten tweede wat de personen betreft, van wie woeker genomen wordt. Nu heeft Dt. 23 : 20 v. de eerste uitbreiding: „gij zult van uwen broeder geen woeker nemen, noch aan geld, noch aan spijs, noch aan iets". Maar de tweede uitbreiding heeft die wetgever niet: „van den vreemdeling zult gij wel woeker nemen, alleen van uw broeder (den Israëliet) niet", zegt hij. Heeft de priesterlijke wetgever die tweede uitbreiding? Volgens den heer H. wel. Hij leest Lev. 25 : 35, 37 dat het verbod om woeker te nemen zich hier ook tot den vreemdeling uitstrekt (266). Ik geloof dat hij zich daarin vergist, maar stel dat hij gelijk heeft, dan vloeit daaruit voort dat Leviticus op Deuteronomium volgt. Immers het is ondenkbaar, dat omgekeerd, als eens was voorgeschreven, dat men van den vreemdeling geen woeker zou nemen, later — b. v. in de Moabietische velden — weer geleerd zou zijn, dat men dit wel mocht doen. Doch ik herhaal, dat de heer H. Lev. 25 : 35 onjuist verklaart. Hij dwaalt in goed gezelschap, t. w. met de Statenvertalers, en zelfs met rabbijnen, maar hij dwaalt toch. Er staat niet: „zelfs eenen vreemdeling en bijwoner" (zult gij vasthouden). Maar: „als uw broeder verarmt en zijne hand bij u wankelt, dan moet gij hem grijpen, een vreemdeling en bijwoner, zoo leve hij bij u". Van woeker is hier geen sprake,

maar groote barmhartigheid tegenover verarmde Joden wordt voorgeschreven. En dit is ook wel degelijk een progres; terwijl Deuteronomium zich tot het verbod van woeker bepaalt, klinkt hier de menschlievendheid veel sterker. Ginds luidt het: maak de menschen niet arm; hier bovendien: help ongelukkige menschen!

Wat over de periode der slavernij gezegd wordt (268) bevredigt ook al heel weinig. 't Is bekend dat volgens het Bondsboek Ex. 21 : 2 en Deuteronomium 15 : 12 de Israëlietische slaven slechts zes jaren dienen mogen; de priesterlijke wetgever echter schrijft een veel langeren termijn voor, t. w. „tot het jubeljaar" Lev. 25 : 40. Nu zou men zeggen, dat dit de derde wet over het onderwerp was. Neen, zegt de heer H., het is de tweede. Hij neemt dus aan, dat eerst is voorgeschreven een slavernij van zes jaar, toen eene van negen en veertig jaar, eindelijk weer eene van zes jaar. Wie kan dat waarschijnlijk vinden? „Het is blijkbaar de bedoeling van den wetgever" (in Deut). „geweest om het misbruik te voorkomen, dat men anders uit Lev. 25 : 40 had kunnen maken, nl. door den Hebreër tot het jubeljaar, al ware dat nog zoo ver verwijderd, te houden", zegt de Schrijver (268). Meent hij dat in Israël de tegenstrijdigste bepalingen te gelijk golden? Als er voorgeschreven was een slavernij van 49 jaar, dan was die van 6 jaar daarmede onbestaanbaar. Wie zich op Lev. 25 : 40 beroepen kon, zou zich wel niet door Deut. 15 : 12 hebben laten afschrikken. Maar het eenvoudige vindt nooit bijval bij Dr. H. Zoo lezen wij ook bij hem: „De Israëlieten mogen geen dieren offeren, waaraan eenig gebrek is, zegt Deut. 15 : 21 (vrg. 17 : 1). Maar nu zal eene nadere aanwijzing toch wel noodig zijn van hetgeen men tot die gebreken rekent. Waar vindt men die aanwijzing? In Lev. 22 : 19—27; de hier voorkomende wetsbepalingen worden derhalve door Deuteronomium *verondersteld*" (269 v.) Zulk een redeneering is mij onbegrijpelijk. Voor de hand ligt juist de tegenovergestelde. De priesterlijke wetgever vond, evenals de heer H., nadere uitwerking van het door D vastgesteld algemeen beginsel noodig en gaat dus al de eigenschappen opsommen, waardoor een dier ongeschikt voor de offers werd. Had de deuteronomische wetgever de lijst aangetroffen, hij zou haar stellig hebben overgenomen.

De waarschijnlijkheid pleit dus stellig ook hier voor de prioriteit van D, en niet van P. Het klinkt vreemd het tegendeel te hooren beweren. De consequentie van dergelijke redeneeringen zou zijn dat men de Mischna en de Gemara voor ouder dan de Pentateuch ging houden.

V.

Er zijn vier lezingen in het boek van den heer Hoedemaker, waarover ik uitvoerig zou willen handelen, daar ze de quaesties, die hij aan de orde stelt, in verband brengen met het belangrijkste deel der Hebreeuwsche archaeologie, de pars sacra. Achtereenvolgens wordt daarin gesproken over de offers, de heiligdommen, de priesters en de feesten bij Israël. Hoe gaarne zou ik hierbij den Schrijver op den voet volgen, ten einde na te gaan, of hetgeen hij op deze punten tegen de uitkomsten der nieuwere wetenschap inbrengt, meer afdoet dan hetgeen tot heden werd aangevoerd. Maar de omvang van mijn artikel is reeds zoo groot geworden, dat ik, gedachtig aan het „sunt certi denique fines", mij verplicht acht, daaromtrent de meest mogelijke kortheid te betrachten. Slechts enkele opmerkingen dus over elke dezer lezingen, waarbij om de genoemde reden naar volledigheid zelfs niet gestreefd kon worden. Men gelieve het „ex ungue leonem" toe te passen.

Onder het opschrift *Het offer* wordt vooral polemiek gevoerd tegen hen, die meenen, dat „de jongere na-exilische, priesterlijke bestanddeelen van de thora geene mededeelingen bevatten betreffende offers, die de aartsvaders zouden hebben gebracht" (281). Ik vat die bestrijding niet recht; zij is, dunkt mij, zwak, verward, en weinig zakelijk. „Wat Mozes, of, om de taal der critici te spreken, wat P. kon hebben bewogen, geen melding te maken van offers, door de Aartsvaders gebracht, begrijp ik niet", schrijft Dr. H. (282). En dit, ofschoon hij pas zelf gezegd had, dat volgens de critici „de schrijvers van de P.-stukken in den Pentateuch zich geen Gode welgevallig offer konden voorstellen, dat niet in overeenstemming met de voorschriften van den P. C. was" (281). Ziedaar dus de eenvoudige reden. Wat beteekent nu hiertegenover de opmerking: „indien de Mozaïsche wetten in het paradijs of on-

middellijk na den zondvloed gegeven waren, zou men zoo iets kunnen verwachten" (282)? Neen, dan zouden integendeel de aartsvaders juist wel hebben kunnen offeren, omdat zij dan na de instelling der offeranden geleefd zouden hebben; nu niet.

Vreemd is ook de vraag: „Hoe weten de critici dat er geene voorschriften waren, waaraan, om het even van welken aard zij ook waren en langs welken weg zij ook te hunner kennis waren gebracht, door de aartsvaders zoo dikwerf zij offerden werd voldaan?" (288). Alsof dit de quaestie was. Loopt de strijd dan over hetgeen de aartsvaders deden en welk ritueel zij volgden? Neen, de vraag is, hoe P hen schetst en of hij gemeend heeft dat zij Jahve offers brachten. De heer H. kan maar niet gelooven, dat P werkelijk meende, dat zij dit niet deden. „Het zonderlinge van de zaak", schrijft hij, „is in dit geval hierin gelegen, dat hij zoo door en door inconsequent heeft gehandeld, toen hij de Aartsvaders aan de eene zijde zoo laag stelde, dat hij geene melding maakte van offers, door hen gebracht, en aan de andere zijde zoo hoog, dat hij hen bekend liet zijn met diverse minutiae van het Levietisch stelsel, bijv. het brengen van tienden en van een drankoffer" (288 v.). De Schrijver verwijst hierbij naar Gen. 28 : 18, waar Jacob den steen te Bethel met olie zalft; en naar Gen. 35 : 14, waar hij een andere mazzeba zalft en er een plengoffer over giet. Nu is echter Gen. 28 : 18 omnium consensu van E, en Gen. 35 : 14 volgens Kuenen (O² I, 222) eene door R aan J E ontleende mededeeling, die den samenhang verstoort (Kuenen O² I, 316), dus niet van P. Van „het brengen van tienden" is in het geheel geen sprake, van „diverse minutiae van het Levietisch stelsel" allerminst.

De lezing over *het heiligdom en de ark* behandelt, behalve deze laatste, den tabernakel. Om te bewijzen dat de schets van dit heiligdom in P wel historisch is, moet, gelijk wij reeds zagen, aangenomen worden, dat er twee tenten waren, een buiten en een binnen de legerplaats [1]). „De beide tenten zijn duidelijk onderscheiden", zegt Dr. H. (318). Maar zij dragen denzelfden naam, werpt men tegen: de een zoowel als de ander heet „de tent der samenkomst"; dit is toch geen „duidelijk onderscheiden". Wat zegt de heer H. daarop? „Dat de

1) Zie boven blz. 504.

later opgerichte tent ook wel *tent der samenkomst* wordt genoemd, ligt in den aard der zaak" (318). Maar ieder begrijpt dat dit niet opgaat. Juist de gelijke naam duidt op dezelfde tent.

Met bevreemding leest men ook in dit hoofdstuk Dr. H.'s beschouwingen over de ark. „Wat is de ark", vraagt hij, „volgens de opvatting der critici? Het oude krijgssymbool, antwoordt Wildeboer, dat medetrok in den oorlog. De symboliek is hier zeer sterk, zoodat de ark als iets meer dan een woonstede voor Jahve voorkomt, en met Jahve vereenzelvigd wordt" [1]). — „Mag ik vragen: door wien?" is Dr. H's uitroep (322). „Door het afvallige Israël in de dagen van Eli (1 Sam. 4 : 3); door de Filistijnen (v. 8)?". Wie dit hoort of leest, moet natuurlijk tot de overtuiging komen dat een dergelijke beschouwing over de ark als hier door Wildeboer gerefereerd wordt, slechts in het brein van ongeloovigen, afvalligen of critici kon oprijzen. En wat leert nu de door Wildeboer (Lett. 27) aangehaalde tekst? Dat die zoo verafschuwde meening het gevoelen van Mozes was! Van niemand minder dan van hem wordt Num. 10 : 35 v. bericht, dat hij, als de Israëlieten ten strijde trokken, tot de ark zei: „maak u op, Jahve, opdat uwe vijanden verstrooid worden en uwe haters van voor uw aangezicht vlieden!" En als de ark na volbrachten strijd in de legerplaats terugkeerde, sprak hij: „Keer weder, Jahve, tot de tienduizend maal duizenden van Israël!" Is deze ark niet een soort van God? Maakt zij niet een gansch anderen indruk dan de latere ark „des verbonds" en „der getuigenis", waarvan jongere oorkonden en wetten gewagen? „Ik begrijp volstrekt niet, waar die ark zoo op eens ... vandaan is gekomen", schrijft Dr. H. (310). Neen natuurlijk, dat weet ik ook niet, dat weet niemand, maar daarom kan zij er wel geweest zijn. Er is zoo veel in den oorsprong der dingen, dat wij niet kunnen verklaren. Waarom zou zij echter „uit het land der dienstbaarheid medegebracht" zijn? In Arabia Petraea waren steenen genoeg.

Wat de nieuwere critiek over *de priesters* leert, vindt op geen enkel punt genade in des Schrijvers oogen. Het heet kortweg „eene opvatting, die geheel in strijd is met die der

---

1) Letterlijk juist is deze aanhaling niet, maar ik laat ze toch staan, zooals de heer H. ze geeft, daar zijne wijzigingen niet tot den zin afdoen.

Heilige Schrift" (337). Want de heer H. is natuurlijk hier, als altijd, van oordeel, dat zijne voorstelling de eenige zuiver bijbelsche is. Hij kan het zich niet denken dat iemand eenige waarheid aan de bronnen zelve ontleent, die in strijd is met zijn oude traditiën. Zoo moet ontkend en bestreden worden: dat er een tijd geweest is, waarin leeken offerden; nog geen vaste priesters aangesteld waren; de stam Levi nog geen heilige stam was; geen onderscheid bestond tusschen priesters en Levieten, en wat de critiek verder leert. Maar met welke argumenten wordt dat bestreden? Men kan er zich slechts over verbazen. Dat Gideon, de *Manassiet* (Richt. 6 : 19 v.), Manoach, de *Daniet* (Richt. 13 : 19), Samuel, de *Efraïmiet* (1 Sam. 1 : 1. 7 : 9. 9 : 12. 10 : 8) offers ontsteken, wordt niet toegelicht; althans wat Robertson Smith daarvan gezegd heeft en Dr. Hoedemaker terloops zelf vermeldt (337) de aandacht niet waard gekeurd, hoezeer het die ook verdient. Maar wijst men er op dat David als priester fungeerde, ook blijkens den „linnen lijfrok", dien hij bij zulke gelegenheden droeg (2 Sam. 6 : 14), dan luidt het antwoord: dat „was niet het priesterkleed, maar het eenvoudig, rein gewaad, dat ook door anderen kon worden en werd gedragen, het gewaad, dat bijv. het kind Samuel droeg, 1 Sam. 2 : 18" (338). Alsof niet dit kind hier als priester werd geteekend (1 Sam. 1 : 22, 24); alleen omdat hij מְשָׁרֵת אֶת־פְּנֵי יהוה was, had hij den ephod bâd aan (1 Sam. 2 : 18). — Herinnert men aan de offers, door Job (1 : 5), Gideon, Manoach, Saul e. a. gebracht, ja zelven ontstoken, dan weigert de heer H. te gelooven dat Saul en ook Salomo dit in eigen persoon gedaan hebben. „Volgens denzelfden uitlegkundigen regel", zegt hij Prof. Green na, „had Robertson Smith ook kunnen verzekeren, dat Salomo het altaar te Gibeon met eigen handen had gebouwd". Meent de heer H. werkelijk dat Salomo te Gibeon en te Jeruzalem het altaar niet naderde? „Indien hij in eigen persoon 22000 ossen en 120000 schapen heeft geofferd, moet hij een vermoeiend werk hebben gehad (1 Kon. 8 : 63)", zegt de Schrijver (338). De vraag is echter niet, of hij helpers gehad, maar of hij zelf ook het altaar bediend heeft. En dat hij dit wel degelijk deed, blijkt zijdelings uit hetgeen 2 Kron. 26 : 16, 18 v. van koning

Uzzia meldt. Als deze, volgens dat verhaal, melaatsch wordt, omdat hij geofferd heeft, zal Dr. H. dan ook hier beweren dat hij dit toch niet in eigen persoon heeft gedaan, al staat er zelfs, dat „in zijn hand het rookvat was om het reukwerk te ontsteken"? — Wijst men, ten betooge, hoe vrij zich de koningen in het aanstellen van hunne priesters gevoelden, op de omstandigheid, dat b.v. onder David Sijah, een secretaris (2 Sam. 20 : 25), Ira, een officier (2 Sam. 20 : 26 vgl. 23 : 38), Obed-Edom, een kapitein, ja zelfs Filistijn (2 Sam. 6 : 10 v.), en bovendien eenige prinsen, 's konings eigen zonen, (2 Sam. 8 : 18) priester werden, dan wordt de exceptie opgeworpen, dat „in de geschiedkundige boeken het woord priester meermalen in een meer uitgebreiden zin voor *kamerheer* of *overambtman* wordt gebezigd" (338). Tot staving van die opvatting moeten de omschrijving van כֹּהֲנִים (2 Sam. 8 : 18) door „de eersten aan de hand des konings" (הראשנים ליד המלך) 1 Kr. 18 : 17, en de vertaling van het woord door de LXX met αὐλάρχαι dienst doen. Doch dit zijn geen bewijzen, daar aan beide opvattingen hetzelfde streven ten grondslag ligt, dat den heer H. bezielt, om het ergerlijke van het historisch bericht weg te nemen. In dagen, toen de priesters uit Levi moesten zijn, kon men niet dulden, dat koninklijke prinsen die betrekking bekleed hadden, en veranderde dientengevolge de teksten of vertaalde ze anders. Intusschen komt er, volgens den heer H., nog iets bij dat van veel gewicht is. „In 2 Sam. 8 : 17 waren Zadok en Abjathar juist *priesters* genoemd, zoodat dit woord in het volgende vers in eenen anderen en ruimeren zin moet worden genomen", zegt hij. Doch hij sla eens 2 Sam. 20 : 26 op. Vs. 25 was bericht: Sija, Zadok en Abjathar waren priesters; en nu volgt er וְגַם עִירָא הַיָּאִרִי הָיָה כֹהֵן לְדָוִד, d. i. „en ook Ira de Jaïriet was priester van David". Mij dunkt, dat dit duidelijk genoeg is. Door dat *en ook* wordt aan alle woordverdraaiing ter wille van een *parti pris* de pas afgesneden. Vertaalt men hier: „Ira was kamerheer", waar blijft dan de kracht van וְגַם? Hetzelfde geldt dus ook voor de andere pp. Kohén is overal *priester*.

Hoeveel zou nog over al wat de heer H. van de priesters

zegt zijn in het midden te brengen, als ik er de beschikbare ruimte voor had. Maar ik moet mij ook op dit punt tot een enkele proeve bepalen.

Nog een vluchtige blik slechts op de 14de lezing, waarin de Israëlietische *feesten* besproken werden. Ik behoef niemand, althans geen deskundige, duidelijk te maken, dat zij, evenals *de offers*, *de heiligdommen*, *de priesters*, bij het onderwerp behooren. Wie over de Mozaïsche wetten handelt in verband met Israël's volksleven en zijne ontwikkeling, mag deze dingen niet met stilzwijgen voorbijgaan. De heer H. deed dus al weer goed, ook *de feesten* aan de orde te stellen. Hij zag er wel tegen op om „het minitieuse" [1]) van het onderzoek (358), de „splinterige kwestie's" (357), welke zich hier voordoen, waarbij komt een verkeerde wijze van argumentatie door de critici, die een ruim gebruik maken van het argumentum e silentio (357) enz. Daar klachten van deze soort ook elders in zijn boek nog al eens voorkomen, zonderdat ze den heer H. hebben verhinderd zijn apologetischen arbeid te verrichten, vleit zich de lezer natuurlijk ook hier met de verwachting, dat hij dien trots al de hinderpalen wel weer ten einde zal brengen. En die verwachting wordt vervuld. Het is den heer H., ondanks zijn tegenzin gelukt, ons mede te deelen, wat hij nu weer in zake de *feesten* tegen de critiek op het hart heeft.

Hij begint met de opmerking, dat „Israël's drie groote feesten een tweeledig karakter hebben. Zij zijn eensdeels natuur- of oogstfeesten, anderdeels ook historische gedenkdagen" (358). Wanneer men dat zoo leest, zou men zeggen dat de heer H. zich de ontwikkeling der feesten eenigszins Paulinisch voorstelt, volgens den regel: „het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke" (1 Cor. 15 : 46). Doch ofschoon dit inderdaad volgens den aangehaalden nieuwtestamentischen tekst overal de ordening Gods is, durft hij toch ten slotte haar niet voor Israël laten gelden. Hij erkent dat de antipathie tegen de critici hierbij invloed oefende, daar dezen „alles wat op de feesten betrekking heeft zoeken te verklaren uit het denkbeeld, dat de historische herinneringen later aan de oorspronkelijke natuurfeesten zijn toegevoegd" (359);

1) De schrijver bedoelt zeker, evenals blz. 122 (zie boven blz. 443), (*het*) *minutieus*(*e*).

doch het argument, hetwelk hij bezigt, is, dat het in Israël niet kan gegaan zijn als onder de heidenen. Bij dezen, zegt hij, „verkreeg de eertijds platte natuurdienst onder den invloed der beschaving en der gebeurtenissen vanlieverlede een meer geestelijk karakter. In Israël staat de zaak echter geheel anders" (359).

„Het Paaschfeest", vernemen wij nu ten bewijze, „heeft een zuiver historischen grondslag". 't Moge zijn, luidt mijn antwoord, maar waar blijft de logica? Gij hebt eerst gezegd: „Israël's drie groote feesten hebben een tweeledig karakter, 't zijn natuurfeesten en historische gedenkdagen". Is het Paaschfeest niet een van de drie groote feesten? Wat wordt er dan van zijn tweeledig karakter, als het „eenen zuiver historischen grondslag heeft en met het later hiermede" (slechts toevallig) „samenvallende oogstfeest in geen genetisch verband staat" (359)? En nog eens vraag ik: waar blijft de logica, als na deze verklaring van het Paaschfeest de volgende van het Pinksterfeest, het tweede van „Israël's drie groote feesten", gegeven wordt: „Het Pinksterfeest daarentegen is een zuiver oogstfeest gebleven" (t. a. p.)? Als het zuiver oogstfeest gebleven is, heeft het ook geen tweeledig karakter gehad, wat het toch volgens Dr. H. (358) hebben moest; en valt het bovendien — dat is het ergste — niet in de echt-Israëlietische kategorie. Ja, het staat dan nog beneden de heidensche feesten, die, gelijk wij vernamen, althans „van lieverlede een meer geestelijk karakter verkregen", terwijl het Pinksterfeest daarentegen, gelijk wij nu vernemen, een „zuiver oogstfeest is gebleven".

Deze inconsequentie wordt ook niet goedgemaakt door hetgeen er over het Pinksterfeest nog bijgevoegd wordt: „de historische herinnering, die zich daaraan vastknoopt — het sluiten van het verbond op Sinaï, en de wetgeving — is niet op den voorgrond getreden". Want als de heer H. naar aanleiding daarvan mij tegenwerpt dat dus, volgens hem, er zich toch wel een historische herinnering aan Pinksteren vastknoopt, antwoord ik hem, dat hij dan niet had mogen schrijven: „het Pinksterfeest is een zuiver oogstfeest, d. i. natuurfeest gebleven." Doch hij zal dit niet tegenwerpen, want hij weet zeer wel dat de herinnering aan „het sluiten van het verbond op Sinaï",

niet in het O. T., maar eerst laat in de ME door de Synagoge aan het Pinksterfeest is vastgeknoopt geworden.

Doch ik kan thans ook over dit onderwerp niet breeder handelen, al zou er anders nog vrij wat te zeggen zijn betreffende al hetgeen de heer H. dienaangaande mededeelt. Ik merk alleen nog op dat hij de discussie bemoeilijkt door zijne misvattingen en onjuiste voorstellingen van hetgeen de critici over de feesten beweren. Zoo zegt hij: „indien het Paaschfeest oorspronkelijk uitsluitend een oogstfeest geweest is, begrijp ik niet, waarom het zeven dagen duurde, terwijl het Pinksterfeest, dat toch het eigenlijk oogstfeest was, slechts één dag in beslag nam" (361). Hierbij teeken ik aan: 1°. Niemand houdt het Paaschfeest voor een oogstfeest, allerminst „uitsluitend" voor een oogstfeest; 2°. Bedoelt Dr. H. dat het Mazzôtfeest voor een oogstfeest wordt gehouden, dan is dat juist, maar niemand meent, dat in het O. T. het „uitsluitend" oogst- of natuurfeest is geworden, ieder leert dat het, en zelfs op meer dan één wijs, met Israël's verlossing uit Egypte in verband is gebracht; 3°. In de vraag wordt voorbijgezien dat Mazzôt en Qazîr éene samenhangende periode of weken van *oogst* vormen, waarom ook het laatste het *wekenfeest* heet, vgl. Deut. 16 : 9 v.

Gansch onverklaarbaar is mij, hoe Dr. H. het volgende kon schrijven. „Ook Wellhausen neemt aan, dat het feest, door Israël in de woestijn gehouden, het feest der mazzôth is geweest". Ex. 5 : 1 (362). Noch Wellhausen leert dat, noch iemand anders; zij weten allen even goed als de heer H., dat het „eene dwaasheid is aan te nemen, dat Israël het oogstfeest in de dorre vlakte der woestijnen zou hebben gevierd". De bestrijding dezer meening was dus geheel onnoodig. Maar hoe komt Dr. H. er aan? Is hem de onderscheiding tusschen Pesach en Mazzôth wel recht duidelijk? Wat daarvan zij, Wellhausen heeft ze heel goed toegelicht, en met name van het Ex. 5 : 1 vermelde woestijnfeest Prolegomena 96 geschreven: „Es ist consequent, wenn das Fest, welches dem Auszuge aus Aegypten als Veranlassung untergelegt wird, als ein in der Wüste zu feierndes und als als ein Schlachtefest gilt, welches mit dem Fruchtlande und der Ernte nichts zu schaffen hat". Doch men verwondert zich over zulke misvattingen niet meer, wanneer men op een andere

bladzijde (234) gelezen heeft: „Volgens de opvatting der critici heeft D het BB niet gekend". Wie weet dat D = Deuteronomium, BB = het Bondsboek, en eenigszins op de hoogte van de resultaten der critiek is, acht dit een bewering, die met al wat daarover geschreven werd, strijdt. Men vergelijke kortheidshalve slechts twee der door Dr. H. zelven dikwijls aangehaalde critici: Reuss, Gesch. d. H. S, 381: „Sehr wichtig für die Geschichte der isr. Gesetzgebung ist der Nachweis dass die Redactoren des Deuteronomium das Bundesbuch vor sich hatten"; en Wildeboer Lett. 122: „Het Verbondsboek was blijkbaar niet de eenige bron voor den schrijver van Deuteronomium" en 118: „blijkens de wijze waarop de Deuteronomist het gebruikt heeft". Wel zegt Dr. H. in zijn *Woord van Verweer* 18 nader, alleen bedoeld te hebben dat D het BB niet als rijkswet kende, maar dit gaat niet op, gelijk ik later bij de bespreking van dat Verweerschrift hoop in het licht te stellen.

Men zal misschien vragen, hoe een man als Dr. Hoedemaker, wien het noch aan letterkundige kennis noch aan de noodige scherpzinnigheid ontbreekt, een boek heeft kunnen schrijven, dat wetenschappelijk zoo zwak is, gelijk ik in bijzonderheden heb pogen aan te wijzen. De reden hiervan ligt echter voor de hand. Deze Schrijver, die stellig heel wat kon hebben bijgedragen om de oudtestamentische studiën verder te brengen, heeft zich in den dienst der apologetiek gesteld; en alle apologetiek is uit den booze. Hoeveel liever zou men hem ontmoeten als medeonderzoeker naar de waarheid, dan hem zich zoo warm zien maken bij de verdediging van eene in haar geheel verouderde voorstelling. Ten gevolge van zijn standpunt en van zijn stelsel is hij gekomen tot allerlei beweringen, die ten eenenmale onhoudbaar zijn. Ook de goede toon heeft door de apologetiek geleden; hij is veel te heftig tegen hen, die hij als zijne vijanden aanmerkt, „de critici", en overlaadt hen bij voorkeur met smaadredenen. Het komt daarvandaan dat hij in alles heiligschennis en opzettelijk ongeloof ziet. Ik begrijp heel wel dat iemand als hij, die meent, dat de christelijke godsdienst staat en valt met de denkbeelden over openbaring, welke hij koestert, moeite heeft zich andere

toe te eigenen, waardoor zijn overtuiging geschokt wordt. Maar dit is nog geen reden om zoo op te treden als hij in dit boek deed. Zelfs al kan hij de bijbelbeschouwing van Prof. J. H. Gunning niet aanvaarden, volgens wien „de inspiratie door den Heiligen Geest geen feilloosheid insluit op het gebied van wereldsche wetenschap" (Theol. Stud. XIII, 157), dan is er toch geen ėnkele reden voor hem om de nieuwere critici, ook mannen als Valeton en Wildeboer, voortdurend om des geloofs of des ongeloofs wille aan de kaak te stellen. Laat ieder vrij in zijn godsdienst, zou ik zeggen, en strijd alleen met wetenschappelijke wapenen. Hebben de critici ongelijk, toon het hun aan, maar onthoud u van verdachtmaking.

Het is niet waarschijnlijk dat de heer H. dezen raad van mij zal aannemen en opvolgen. Immers wij staan ook in dit opzicht lijnrecht tegenover elkander. Mijne bezwaren tegen de apologetiek[1]) deelt hij stellig niet, maar hij heeft andere, welke de mijne niet zijn. Hij vreest namelijk omgekeerd, dat door de apologetische werkzaamheid hij tot concessies zal komen, die gevaarlijk zijn voor zijn geloofsovertuiging (V en 25 v.). Ik meen, dat hij aan dit gevaar in elk geval ontsnapt is.

Ik heb na de lezing van zijn „protest", dat voor een goed deel „getuigenis", „belijdenis" is, niet de minste hoop gekoesterd, dat ik hem zelven op één enkel punt van dwaling zou overtuigen. Het eenige, wat ik mij tot taak heb gesteld, is, anderen aanwijzen, dat deze Schrijver de resultaten der nieuwste critiek op oudtestamentisch gebied niet heeft weerlegd. Is dit doel bereikt, dan zal ik tevreden zijn. Doch al ware het anders, ik zou niet ongerust wezen. De wetenschap zal niet worden tegengehouden, zij kan kalm haar weg blijven gaan. Om de uitkomsten mag zij zich niet bekommeren, allerminst die vooraf bepalen. Zij heeft slechts te zorgen, dat door nauwkeurig onderzoek, op juiste waarneming en nadenken gegrond, steeds beter resultaten verkregen worden. Daarbij laat zij zich leiden door geloof in de waarheid en het vertrouwen dat deze, hoedanig zij zijn moge, ons ten slotte niet ongelukkig zal maken.

Amsterdam, April 1895. J. C. MATTHES.

1) Boven blz. 517.

The sacred Books of the Old Testament. A critical Edition of the Hebrew Text, printed in colors, with notes, prepared by eminent biblical scholars of Europe and America, under the editorial direction of Paul Haupt (Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung).

Van dit werk zijn achtereenvolgens verschenen *Hiob*, in drie kleuren, door Prof. C. Siegfried en Prof. R. E. Brünnow, die de aanteekeningen in het Engelsch overzette (1893. Prijs 3.50 M.); *Leviticus*, in drie kleuren, door Prof. S. R. Driver, bijgestaan door Rev. H. A. White (1894. Prijs 2.50 M.); *Samuel*, in acht kleuren, door Prof. K. Budde en Rev. B. W. Bacon, die de aanteekeningen in het Engelsch vertolkte (1894. Prijs 6.50 M.). Ter perse zijn *Jozua* van Prof. W. H. Bennett, *Jeremia* van Prof. C. H. Cornill, *Ezechiël* van Prof. C. H. Toy en *Psalmen* van Prof. J. Wellhausen. Het geheele werk is onder vijf en dertig geleerden verdeeld; Prof. Kuenen, die *Klaagliederen* zou bewerkt hebben, is door Prof. M. Jastrow Jr. vervangen.

Om de onderneming goed te beoordeelen, moet men weten — wat de prospectus niet vermeldt — dat het eigenlijke doel is het leveren van eene Engelsche en eene Duitsche vertaling van het O. T., en deze uitgave slechts dient om die vertolkingen voor te bereiden, door den tekst te leveren die er aan ten grondslag zal liggen, met de rechtvaardiging van de talrijke afwijkingen van den Mazoretischen, en de aanschouwelijke voorstelling van het ontstaan der geschriften uit onderscheiden werken. Indien wij niet wisten dat die vertaling, en daardoor het belang, niet van Hebraïsten, maar van ontwikkelde leeken, den uitgever en medewerkers voor oogen had gestaan, zouden wij mogen klagen dat zooveel kosten en moeite aan dit werk besteed waren, terwijl wij met wellicht minder kosten en niet veel meer moeite iets hadden kunnen ontvangen dat wij dringend behoeven; nl. eene kritische uitgaaf van het O. T. met een eenigermate volledig kritisch apparaat. Het is immers iets waarover de theologen zich hebben te schamen voor de klassieke philologen, dat zij voortdurend werken met een van fou-

ten wemelende uitgaaf van het O. T., terwijl toch op honderden plaatsen tekstverbeteringen aangebracht zijn. Wie langen tijd er in gewerkt heeft heeft van lieverlede een groot aantal aangeteekend, maar een beginner kan ze niet kennen, en niemand kent ze alle. Noodig is een ongepuncteerde tekst met, zooveel mogelijk, alle afwijkende lezingen, uit de vertalingen bekend, of naar min of meer waarschijnlijke gissingen gevonden; opdat wij niet genoodzaakt zijn, bij elk grammaticaal, historisch, archaeologisch onderzoek, van elke plaats die wij gebruiken na te gaan of de tekst wel in orde is. Ars longa vita brevis.

Deze internationale editie nu geeft ons dit slechts ten deele. Wij ontvangen nl. den naar der schrijvers inzichten gezuiverden tekst en de rechtvaardiging hunner afwijkingen van den overgeleverden. Dit nu is veel, want tal van fouten zijn verbeterd; maar niet alles, want de varianten waarop de oude vertalingen wijzen en de conjecturen door vele geleerden gemaakt blijven onvermeld indien de bewerkers dezer uitgaaf ze niet overnemen, en dat, met zeldzame uitzondering (b.v. 1 Sam. 18 : 3 en Lev. 15 : 31), zonderdat zij zich hierover verantwoorden. Zoolang wij aan die vijf en dertig geleerden geen onfeilbaarheid ten deze toekennen, ontheft hun werk ons dus niet van voortdurend de LXX enz. ter hand te moeten hebben. Het omvangrijke werk geeft ons in dit opzicht niet veel meer dan *Die Heilige Schrift* van Kautzsch. Bij wanhopig bedorven plaatsen voelen wij dit gemis aan opgaven der varianten niet het meest: daar moet toch elk onderzoeker die een zelfstandig oordeel wil vellen zelf aan het nasporen; maar in eenvoudiger gevallen, vooral waar men niet naar eene afwijkende lezing omziet omdat de overgeleverde tekst verstaanbaar is, is dat gemis zeer hinderlijk. Zoo laat Budde ons 1 Sam. 21 : 5b zonder waarschuwing lezen en dus vertalen: „indien slechts uwe volgers zich van omgang met vrouwen gewacht hebben" zonder te vermelden dat LXX ons wijst op een slot der zinsnede, ואלכן, „dan mogen zij (er van) eten", en drukt Driver Lev. 2 : 8 het vrijwel onverstaanbaar הקריבה af zonder te vermelden dat LXX Lag. het juiste הקרבתה heeft. Hij laat zonder waarschuwing Lev. 3 : 5 de woorden אשר על המזבח weg, die èn Sam. t. èn LXX heeft, vermeldt

niet, dat LXX 13:31 in plaats van שחר leest צהב, en leert ons niet, dat Sam. t. en LXX Lag. in Lev. 7:29 in plaats van „zeg tot de Israëlieten” lezen „En tot de Israëlieten moet gij zeggen”; wat geen onbeduidende variant is; is toch deze lezing de ware, dan moet een bevel aan anderen dan de Israëlieten, aan de priesters, hieraan zijn voorafgegaan; wat nu het geval niet is; vs. 20—27 zijn dus waarschijnlijk eene inlassching. Ziehier slechts een paar voorbeelden, die ik aanteekende. Ieder gebruiker van LXX kan ze gemakkelijk vermeerderen. Kennende het doel dezer uitgave, mogen wij den schrijvers geen verwijt maken van hunne onvolledigheid; maar wij mogen het toch wel betreurenswaardig noemen, dat wij nu zoovele zorgvuldige bewerkingen van den tekst van *Samuel* hebben — men denke aan die van Thenius, Wellhausen, A. Klostermann, Driver, Budde — en toch nog geen volledig kritisch apparaat.

Een eigenaardigen indruk maken de kleuren waarin de tekst ons gegeven wordt. Die van *Samuel* en *Job* zijn veel beter gekozen dan die van *Leviticus*, welke bij kunstlicht zeer moeilijk te onderscheiden zijn. Inderdaad helpen zij ons om eene voorstelling te krijgen van den oorsprong der ons overgeleverde boeken. Het is te hopen dat de kleuren die gekozen worden voor de andere boeken van den Hexateuch met die van Leviticus zullen overeenstemmen en die van *Koningen* met de kleuren van *Samuel*, indien althans de bewerkers van *Koningen*, Stade en Schwally, het eens zijn met Budde's beschouwingen. Hoe onmogelijk het is, in kleuren — van verschillende lettertypen geldt hetzelfde — den staat van zaken nauwkeurig weer te geven, leert de opmerking van Budde, dat de kleur waarmede enkele teksten die als glossen aan den voet der bladzijden zijn gedrukt niet beteekent, dat die teksten behooren bij het geschrift welks kleur zij dragen, maar er slechts in zeker verband mede staan.

Door de aanwending dier kleuren — van lettertypen desgelijks — wordt in één opzicht onrecht gedaan aan het aldus weergegeven boek: men doet voorbijzien dat het, uit hoevele ongelijksoortige stukken ook samengesteld, een geheel is: de redacteur heeft dat gele stuk gevoegd tusschen die twee blauwe opdat het daartusschen gelezen wierd en de indruk van het blauwe

gewijzigd mocht worden door het gele, en omgekeerd. Is dit onvermijdelijk, verkeerd is het m. i. wanneer èn Budde èn Siegfried de vrijheid nemen sommige stukken uit hun verband te nemen en achteraan te zetten of elders in te voegen. Zoo laat Siegfried de reden van Elihu drukken aan het eind van het boek, hoewel hij H. 28 met dezelfde kleur, groen, op zijne plaats laat. De kleur beteekent: inlasschingen van eene voor de beteekenis van het gedicht vijandige strekking. Aangenomen nu dat men aan de reden van Elihu dien naam mag geven, door die reden er uit te lichten geeft men een verkeerden indruk van het boek *Job*; want hierbij behooren die reden. Zelfs al bederven zij het oorspronkelijke werk, ons boek *Job* bevat ze. Bestond het ooit zonder die reden terwijl èn H. 28 èn al de roode en lichtblauw getinte stukken er wel in stonden? Zelfs al durft men dit stellen, dan mocht men nog niet doen wat Siegfried deed. Budde maakt het nog erger: hij geeft vooral van het tweede boek *Samuel* vele deelen in eene andere volgorde. In het eerste boek wordt alleen 28 : 4—25 verplaatst, nl. achter 30 : 31; maar in het tweede is het soms moeilijk de plaatsen die men wil nazien te vinden: H. 24 staat achter H. 3, in welk hoofdstuk 3 : 2—5; 5 : 13—16, 4, 5 zijn ingelascht, enz. Wij mogen toch vragen: meent Budde dat er ooit een boek bestaan heeft waarvan de deelen zóo op elkaar volgden als hij ze nu plaatst? Immers neen. Aangenomen dat zijne voorstelling van den oorsprong en de samenstelling van het boek *Samuel* volkomen juist is — en weinigen zijn zeker zoo bevoegd hierover mee te spreken als hij — dan mag men toch het boek zoo niet uitgeven; hiermede brengt men de lezers en ten slotte zich zelven in de war. Wil Budde ons de stukken van den Jahwist en die van den Elohist of JE achter elkaar geven, dat kan leerzaam zijn; maar dan moet hij doen zooals B. W. Bacon het deed in zijn *Genesis of Genesis* en *The triple tradition of the Exodus*: eerst het boek, daarna de bestanddeelen zooveel er van over is afzonderlijk; maar de schrijver of redacteur van het boek *Samuel* gaf het — afgezien wellicht van omzettingen van enkele verzen door de slordigheid van overschrijvers — in de ons overgeleverde orde, en in die orde moeten wij het boek lezen. Zóo en niet anders, behoort het onder de „sacred books of the Old Testament”.

Maar genoeg aanmerkingen! Dat wij uit deze afleveringen veel kunnen leeren behoeft evenmin betoogd te worden als dat ook de volgende ons veel goeds zullen brengen. Ik heb een gedeelte van *Leviticus* en van *Samuel* met de ons hier geboden aanteekeningen doorgewerkt, en er natuurlijk velerlei wetenswaardigs in gevonden. De druk en uitvoering zijn in menig opzicht voortreffelijk. W. Drugulin in Leipzig wijdde er zijne zorgen aan en heeft over uitstekende hulpmiddelen te beschikken. Er zijn typen bij waarvan men vraagt of ze opzettelijk voor dit werk gegoten zijn. Zoo laat Driver „redactional additions" drukken met een lijn er boven, en heeft b.v. 7 : 37, de ל in die overlijnde woorden een gekromden top, om onder de lijn geplaatst te kunnen worden. De geheele uitvoering is keurig.

H. Oort.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Op grond van de talrijke en belangrijke gegevens voor de kennis van Gregorius VII, die in de laatste jaren het licht hebben gezien — Jaffé's uitgaaf van het Registrum zijner brieven, de Libelli de lite in de Mon. Germ., den arbeid van Giesebrecht, enz. enz — heeft thans Wilhelm Martens in twee deelen *Gregor VII, sein Leben und Wirken* geschreven. Na eene uitvoerige inleiding over Hildebrand vóór 1073 behandelt hij achtereenvolgens de konflikten met Hendrik IV, Greg.'s werkzaamheid op het gebied van de kerk, zijne leer en praktijk ten opzichte van de macht der kerk over staat en maatschappij, de geestelijkheid en de letterkunde van dien tijd, de persoonlijkheid van den grooten paus, de nawerking en lotgevallen van zijn systeem. Eenige excursen over het Registrum, de dictatus papae enz. zijn hieraan toegevoegd, ook een vrij uitvoerige over 't geen Martens reeds vroeger heeft verdedigd, dat Gregorius wel het ordekleed heeft gedragen maar nooit uit de sekuliere geestelijkheid getreden is. De schrijver, op dit gebied geen onbekende, heeft zich niet in breede beschouwingen bewogen, maar zich streng bepaald tot den persoon van Gr. en die gebeurtenissen en toestanden waarbij deze rechtstreeks is betrokken geweest. Hij heeft vooral getracht de inzichten en bedoelingen van zijn held bij iederen stap in zijne politiek nauwkeurig mede te deelen. Daarin kan trouwens, vooral waar het de fijne onderscheidingen van kerkrechterlijke leeringen en vraagstukken geldt, een katholiek zooveel gemakkelijker juist en scherp zien dan wij. Vooral hierom en om de tamelijke volledigheid, waarmede de stof is behandeld en de nieuwere geschiedkundige meeningen en oor-

deelvellingen over Gregoor en zijne richting worden besproken, mag dit werk eene aanwinst heeten. Jammer dat daarin met den laatsten arbeid van Mirbt geene rekening is gehouden. — M. gebruikt om G.'s bemoeiingen met vorsten en volkeren in niet-kerkelijke aangelegenheden aan te duiden de uitdrukking „hierokratisch" („hierarchisch" duidt dan zijn arbeid op 't gebied der kerk aan), terwijl de onderscheiding tusschen hierokratisch en theokratisch, door Martens gemaakt, toch niet veel meer dan louter „begrifflich" is. Dat hierokratische stelsel nu is volgens M. Gregorius' eigen schepping, zijne geniale gedachte: voor den auteur trouwens geene reden om zijne bedreigingen met wapengeweld of zijne nietigverklaring van den onderdanen-eed niet af te keuren. G. heeft aan de volheid en de onschendbaarheid van zijne macht geloofd; in zijne opvolging van Petrus was die van zelve gegeven. — Het werk bezit geene letterkundige verdiensten. Het is geen aaneengeschakeld verhaal, maar meer eene aaneengeregen behandeling van de vele kwestieuze punten die in Gr.'s leven en werken voorkomen. Of M. zijn oordeel telkens, b.v. over Lambert van Hersfeld, met evenveel omzichtigheid heeft opgemaakt als hij 't met forschheid uitspreekt, laat zich betwijfelen. 't Blijkt uit zijn werk niet. Een register en eene duidelijke inhoudsopgaaf maken 't den lezer gemakkelijk te vinden wat hij wenscht te weten; de laatste doet zien hoe ordelijk de auteur zijn onderderwerp heeft behandeld.

't Is bekend, hoe tegenwoordig Luther en de luthersch-duitsche hervorming voorwerpen zijn van het veelzijdigst en vruchtbaarst onderzoek der kerkhistorici. Zeker heeft daartoe het nationaal-protestantsche bewustzijn, dat tegenover het al stouter optredend ultramontanisme en zijne geschiedvorschers, Janssen e. a., is ontwaakt, krachtig medegewerkt; zeker ook de wijze waarop de school van Ritschl Luther en zijn „geloof" tegenover de traditioneele orthodoxie in het veld brengt. In ieder geval danken wij daaraan helderder inzicht in en scherper bepaalde voorstellingen van velerlei in het leven en denken des grooten Duitschers. Zwingli is zoo gelukkig niet geweest. Is wellicht een hernieuwd onderzoek naar zijn leven en streven minder noodig? Belooft dat minder nieuwe uit-

komsten te schenken? 't Is al jaren geleden, dat na de artikelen van Lenz: *Zwingli und Landgraf Philipp* Zw.'s staatkundige plannen van meer dan eene zijde zijn besproken. Sinds gaf A. Baur zijne *Theologie Zwingli's* uit. Verder zijn 't meest studiën van kleiner omvang van Egli, Erichson, Usteri, die hier in aanmerking komen. Maar bovendien zijn in de *Aktensammlungen* van Strickler en Egli tal van oorkonden uit de eerste jaren der Zwitsersche, met name der Zuricher hervorming gepubliceerd. Thans heeft Prof. Stähelin te Basel de taak van biograaf van Zwingli op zich genomen. De eerste helft van deel I (*Huldreich Zwingli. Sein Leben und Werke. Basel*, *Schwabe*), thans verschenen, zal door nog drie stukken worden gevolgd. St. heeft reeds jaren achtereen in Brieger's *Zeitschrift* getoond, met hoeveel kennis van zaken hij van alles wat over Zw. verscheen kennis nam, en schijnt dus voor een arbeid als dezen de aangewezen man. Dit stuk getuigt van groote vlijt en is alleraangenaamst geschreven. Het gaat niet verder dan tot het eind van 1522. De tijd waarin Zwingli's streven grooter beteekenis krijgt, hij ingrijpt in het wordend Protestantisme, hij tegenover anabaptisme en lutherdom zijne richting afbakent en invloed naar buiten erlangt, moet dus nog volgen. Eerst Januari 1523 toch had het beslissende Zuricher twistgesprek plaats. Wat wij hier ontvangen, betreft Zw.'s opleiding en zijn arbeid als humanistisch geestelijke (van de linkerzijde; er waren onder de humanisten ook kerkelijk-devote), den man, die van meet af aan de burgerlijke toestanden van zijn vaderland opneemt in den gedachtenkring die hem bij zijn arbeid leidt, en die onafhankelijk is en zich ook onafhankelijk houdt van het optreden van Luther en de beweging daardoor in de wereld gewekt. Nieuws vinden wij hier voor zoover ik zie niet. St. toont ons den bekenden Leutpriester met politieken aanleg, den Erasmiaan die geene bekeering doorleeft (hij wijst het gevoelen van Usteri, die wèl eene soort van bekeering bij Z. aanneemt, af); die zulk een contrast vormt met Luther's diep en hartstochtelijk gemoed, met den man, die zijn leven lang louter religieuze doeleinden heeft nagejaagd en steeds met genialen tact de vroomheid hoog en rein en ongerept van alle vermenging met politiek heeft gehouden. St.'s werk maakt zeker Baur's *Zwingli's Theologie*, waarin ook

de wording en ontwikkeling van Zw.'s denkbeelden zoo grondig zijn onderzocht, niet overbodig. De plaats van Mörikofer's biografie zal het daarentegen wel kunnen innemen. Daarvoor is 't echter niet alleen gewenscht maar noodig, dat hij in 't vervolg veelmeer dan hij tot dusver doet zoowel zijne zegslieden opgeeft als de auteurs wier voorstelling van de zijne afwijkt.

In het zoo even verschenen tweede stuk is dit, naar ik zie, iets meer maar nog niet genoeg geschied. Op die wijze wordt ons niet zooveel eigen onderzoek bespaard als het geval kon wezen. Dit stuk behandelt de hervorming in Zurich van 1523 tot 1525 en den strijd met de Wederdoopers. Deze laatste wordt naar de gewone opvatting met groote helderheid in zijn loop geschetst; men leert alleen niet begrijpen dat toch ook godsdienstige drijfveeren zich in die beweging deden gelden, en kwalificatiën als (blz. 475) „Ehrgeiz und Absonderungstrieb" verklaren eenvoudig niets. Ook is het vormen van eigen kringen niet altoos „monnikachtig", al scheen het Zwingli zoo toe; allerminst dat van kringen, die juist natuurlijker levensregelen in plaats van de traditioneele stellen. Duidelijk zet St. uiteen, hoe de Doopers, die (wat b.v. door Keller te veel wordt vergeten) aanvankelijk eene partij niet *naast*, maar *in* de Zuricher landskerk waren, eerst door Zwingli's verzet tegen hun streven tot hunne eigenaardigheden, o. a. hun doop, zijn gekomen. In verband hiermede is zijne tijdsbepaling van de invoering van dien doop op bl. 478 van belang. Zij geschiedde eerst na het twistgesprek van 17 Jan. 1525. Stähelin heeft, geloof ik, hieromtrent het juiste getroffen en zijne meening voldoende bewezen ook.

Antoinette Bourignon — Das Licht der Welt — von Antonius von der Linde — mit bildlichen Reproductionen. 310 S. Leiden, E. J. Brill, 1895. — Onze vroegere landgenoot Dr. A. van der Linde, tegenwoordig beheerder der koninklijke staatsbibliotheek te Wiesbaden, heeft in dezen arbeid weder eene vrucht van zijne vlijtige nasporingen het licht doen zien. Een vernieuwd onderzoek naar het leven en streven der wonderlijke dweepster was zeker verre van overbodig. Bayle, Adelung, enz. kunnen ons niet meer bevredigen. Aan werk uit de tweede

hand zooals dat van Heppe hebben wij niets. Men weet hoe langzamerhand mededeelingen, oorspronkelijk misschien juist, zich wijzigen als de een ze maar van den ander overschrijft. En met hoeveel liefde ten onzent H. van Berkum zich in Antoinette's geschriften heeft verdiept, zijn werk is toch niet de vrucht van nauwgezet historisch onderzoek. Aan v. d. L., die dit thans ter hand heeft genomen, stonden daarbij zijne rijke boekenkennis, zijne bibliographische bekwaamheid en velerlei bescheiden, tot dusver onopgemerkt of niet gebruikt, ten dienste. Hieronder behooren stukken uit het archief te Sleeswijk, uit dat te Aurich, o. a. een handschrift van den Reepsholter predikant Jehring, die zich veel met kettergeschiedenis schijnt te hebben bezig gehouden; verder het groot aantal portefeuilles met afschriften van hare werken (sommige voor de pers gecorrigeerd) en brieven en stukken van de hand van hare vrienden of voor deze bestemd, op de universiteitsbibliotheek te Amsterdam berustende. Op grond van een en ander ontvangen wij hier tal van biographische en bibliographische mededeelingen. Op bl. 172 vgg. en 180 vgg. heeft v. d. L. over ieder van Antoinette's aanhangers — Swammerdam en Poiret zijn eigenlijk de éénige bekende namen daaronder — allerlei opgeteekend. Bl. 287 vgg. bevatten een volledig itinerarium van de „moeder" harer geloovigen. De opgaaf der drukken van hare geschriften aan het slot zal, vertrouw ik, nauwkeurig zijn. Eene duidelijke voorstelling van Antoinette's leven biedt echter Dr. v. d. L. niet. Evenmin doet hij dat van hare geldkwesties, die, vooral die over het bezit van Nordstrand, ondanks de vele bladzijden door hem daarover geschreven en de stukken die hij daarover meedeelt, hopeloos ingewikkeld blijven. Ook de vraag wat hare jongeren tot haar evangelie getrokken heeft, blijft onbeantwoord. Aan een schat van bizonderheden over haar en haar kring ontleent dit werk zijne waarde. V. d. L.'s oordeel over zijne heldin is hoogst ongunstig. Haar hebzucht en eigenwaan zijn bekend, en Gichtel, dien zij niet heeft kunnen winnen, heeft het al zoo geërgerd, dat, evenals de Labadie steeds door dames was omringd, zoo Antoinette geene andere geloovigen had dan mannen en zij de echtgenooten van deze niet kon uitstaan zoomin als die van haar wilden weten. Mattheus 2 paste zij ook op zich

zelve toe. De partus virgineus herhaalde zich bij haar in 't geestelijke, en, zooals ik zeide, de maagdelijke „moeder", die trouwens over de vijftig jaren was, „baarde" niet dan mannelijke „kinderen". Doch wat door Dr. v. d. L. niet het minst haar wordt verweten, is gebrek aan waarheidszin. Zij is bizonder vrij in het variëeren van een of ander feit dat zij meer dan éénmaal meedeelt, en hare zoogenaamde gesprekken met God, Die haar immers zonder dat zij de Schrift had gelezen de woorden dier Schrift mededeelde, hebben volgens v. d. L. met extase niets te maken. Zij heeft die in alle berekenende kalmte gefingeerd.

Ik geloof niet dat door Dr. v. d. L. nu het laatste afdoende woord over Antoinette is gesproken. Maar tegelijk twijfel ik er aan of zij wel veel invloed heeft geoefend, al heeft zij genoeg reclame gemaakt en laten maken. Joan Tiellens b.v., een harer Amsterdamsche vereerders, schreef over haar aan Richard Baxter — B.'s antwoord is nog in de Amsterdamsche bibliotheek — maar zonder succes. En het engelsche boekje van Cockburn tegen het „Bourignianisme" vindt zijn oorsprong ook te Amsterdam, waar C. Engelsch predikant was, en dus in de beperkte sfeer van haar invloed. Toch staat zij zeker niet op ééne lijn b.v. met Hans Engelbrecht van Brunswijk, wiens traktaten zij volgens v. d. L. heeft gelezen, en die eenvoudig een gek was. Met hare uitvoerige en vervelende, maar geenszins onzinnige brieven over zelfverzaking, tegen de theologen, enz. enz., behoort zij tot wat de piëtistische beweging heet in den uitgestrektsten zin des woords. Welke plaats zij daarin innam? Wie dat wil gaan bepalen, vindt door Dr. v. d. L. veel voorafgaanden en lastigen arbeid verricht. — De bildliche Reproductionen in het werk bieden Ant.'s portret, het facsimile van een briefje van hare hand, het titelblad van een paar uitgaven van haar „Licht der wereld".

De *Amstelodamensia* van den rector aan de kerk op het Amsterdamsche Begijnhof, B. H. Klönne, zijn eene verzameling van opstellen uit *De Katholiek*, meest populaire schetsen van „de leefwijze en gebruiken, het lijden en strijden" der Amsterdamsche katholieken in de 16de en 17de eeuw. Zij verdienen om de geschied- en oudheidkennis op dit gebied, die de auteur

bezit, de aandacht en de vermelding te dezer plaatse, ook om twee onderwerpen daarin uitvoerig behandeld. Het eerste is de overgang van Amsterdam in 1578: 't „groot verraad" noemt de schrijver het. Uit een gezegde van Oldenbarneveld in zijn verhoor maakt hij op, dat de Prins de bekende uitleiding van magistraat en geestelijken in schuiten had gelast, maar bovendien tracht hij waar te maken, dat het bij die uitleiding „op het leven der ballingen is gemunt geweest"; dat zij het IJ werden ingejaagd „om er den dood te gemoet te gaan". Dit heet wel weer op bl. 16 niet meer dan eene „veronderstelling", maar waartoe „wij" dan toch „ons gerechtigd achten". Intusschen is zulk eene onderstelling bij een maatregel, waarin dan de Prins betrokken is geweest, uiterst vreemd. Niet minder vreemd de omstandigheid, dat van dat opzet geene positieve getuigenissen zijn te vinden dan, altoos volgens de *Opkomste der Ned. beroerten*, de doodsangst der ballingen — die des avonds weer terugkeeren in de stad waar men hen zou hebben willen vermoorden! Maar men leze Fruin's opstel in de *Bijdragen v. h. Historisch Gen.*, XVI, bl. 285 vgg. Afdoende wordt daar het gebeurde onderzocht en de wording van Klönne's sprookje verklaard.

Aangaande het andere punt, de verhouding van Grotius tot Marius, blijkt uit brieven van den nuntius Chigi te Keulen aan kardinaal Barberini en uit een schrijven van Nihusius, dat in 1641 en 1642 eene hartelijke betrekking tusschen beide mannen heeft bestaan en zij briefwisseling onderhielden. De schrijver laat die brieven afdrukken. Ongelukkig hebben wij daarin alleen berichten uit de tweede hand, geen schrijven van Marius zelven. Daardoor weten wij ook niet of er reden was tot zooveel hoop op de Groot's overgang tot de roomsche kerk als de nuntius blijkbaar koesterde. En zelfs al mocht ook Marius dienaangaande groote verwachtingen hebben gehad, 't zou nog geen afdoend bewijs wezen dat deze rechtmatig waren. Intusschen heeft ook volgens Klönne die overgang niet of niet openlijk — bl. 194 en 202 laten weer voor verschillende opvattingen van zijne bedoeling ruimte — plaats gehad, al is het „onze innige overtuiging dat hij, de Groot, het vaste besluit had genomen dien stap te doen". 't Bewijs echter voor deze overtuiging wordt ons niet geboden. Berichten zonder

zegsman kunnen het bekende bericht over de Groot's sterfbed niet logenstraffen. Zeker, wij weten uit het Votum pro pace eccl. en andere geschriften van de Groot hoe hij den vrede in de christenheid verwachtte van aller toetreding tot ééne kerk, hoe hij den grondslag voor die kerk in de eenstemmige leer van Patres en conciliën zocht, hoe hij, daar nu eenmaal — dat is de reden die hij opgeeft — de protestantsche kerken geen eenheid van bestuur bezaten van 't welk zulk eene samensmelting kon uitgaan, daarvoor het oog naar de zoo goed georganizeerde roomsche kerk richtte. Ook heeft de Groot aan Laurentius reden gegeven om „Hugo Grotius Papizans" te schrijven. Maar dit alles, in vele 17de eeuwsche liberalen begrijpelijk, is nog geheel iets anders dan roomsch te worden. Evenmin is wat in de door Kl. afgedrukte brieven de nuntius schrijft, of zijn de paar woorden van Nihusius, bij Kl. aangehaald, voldoende om waar te maken dat de Groot „aan Marius de uitgaven zijner werken hier te lande heeft toevertrouwd".

Hoe het fier besef van de blijvende waardij en de wassende macht eener kerk hare leden opwekt om met liefde haar verleden na te vorschen, ligt voor de hand; en 't ware te wenschen dat meer nederlandsche protestanten ten opzichte van het godsdienstig leven hunner vaderen aan wat onze katholieken voor hunne kerk doen een voorbeeld namen. Zij mogen zich dan echter daarbij vrij houden van onjuistheden over 't geen hunne richting niet in 't gevlei komt als die Klönne's *Amstelodamensia* ontsieren. Ik denk b.v. aan een volzin als deze: „wie uit volle borst het lied der praedestinatie meezong, woonde hier in het klassieke vaderland der vrijheid; maar die het waagde een stroobreedte van het pad der gepraedestineerden af te wijken, kon zich op galg en rad voorbereiden; voor hem schenen inquisitie en bloedraad altijd zitting te houden", bl. 201.

Tal van dissenters ten onzent hebben in de 17de eeuw zelve geheel anders over ons land geoordeeld en hebben dit steeds met innige erkentelijkheid geroemd. Zij wisten wel van hunne buitenlandsche geloofsgenooten, hoe het hun hier te lande zou gegaan zijn wanneer de overheid en de overheidskerk, waarvan zij afweken, ook in Nederland roomsch waren gebleven in plaats van protestantsch te worden. Natuurlijk, men had

in de 17de eeuw hier zoomin als elders scheiding van kerk en staat. De overheid handhaafde de religie; dus ééne religie boven en tegen andere; en wie in de 17de eeuw religie zei, bedoelde kerk. Maar vergelijkenderwijs was ons vaderland toch toen reeds het land der gewetensvrijheid. Kwaad van de toenmalige toestanden te spreken is al bedenkelijk, maar zoo te doen met die frase over galg en rad en met de onbewezen klacht over een plakkaat, waarin ieder die een geschrift van de Groot in huis had met de doodstraf werd bedreigd, bl. 209, dat is geene historie, maar polemiek en polemiek niet van de beste soort. Eene verwijzing naar van der Aa is geen bewijs, en het plakkaat, dat wel bedoeld zal zijn, betrof de Groot als staatkundig schrijver, niet de godsdienstige gevoelens waarin hij van die der overheid afweek.

Historisch-Juridische schets van de Wet van 10 *Sept.* 1853 *tot regeling van het toezicht op de onderscheidene Kerkgenootschappen.* Door Mr. J. Schokking. Leiden, 1894. Dit rechtsgeleerd proefschrift is voor godgeleerden van belang omdat het op voortreffelijke wijze gebeurtenissen uit onze kerkgeschiedenis behandelt niet alleen, maar vooral niet minder omdat velen van hen in hunne positie in eene of andere kerk soms in aanraking komen met het nederlandsch staatsrecht voor zoover dat den godsdienst en de kerkelijke gezindten raakt. En bij de groote verwardheid van denkbeelden dienaangaande kan men eene zoo heldere en omzichtige behandeling van meer dan één vraagstuk op dit gebied als ons hier wordt geboden alleen met blijdschap begroeten.

De schrijver is op dit werk aan de rechtsgeleerde faculteit der amsterdamsche universiteit gepromoveerd. Hij studeerde tevens én aan die universiteit én te gelijk aan de „vrije" hoogeschool in de godgeleerdheid en is beroepen predikant in de Ned. Herv. kerk. Waarschijnlijk hebben aan zijne kennis van ons staatsrecht en zijne geschiedenis ook nog de lessen der rechtsgeleerde hoogleeraren van die „vrije" universiteit haar aandeel geleverd. Ik vermeld dit niet alleen omdat daaruit blijkt hoe Dr. Schokking zich bewogen heeft in kringen waarin juist de vraagstukken, die hij hier bespreekt, van zeer verschillende zijden worden bezien; ook niet om de erkenning er

aan toe te voegen, dat de leerlingen der vrije universiteit soms al zeer gelukkig zijn in de keus van 't onderwerp hunner proefschriften (men denke o. a. aan Kuyper's *Dienst des woords*) maar om eene andere reden. Na met onverdeelde aandacht en genoegen dit lijvig boekdeel — het is een proefschrift van niet minder dan 372 bladzijden — te hebben doorgelezen kan ik de vraag niet onderdrukken: zou eenige studie van de rechtspraktijk menigen godgeleerde niet goeddoen? Het talent om de strekking van eene of andere uitspraak nauwkeurig te bepalen, af te bakenen, te onderscheiden van 't geen men geneigd mocht zijn er in te lezen, de vaardigheid van een geval te constateeren, dat uit de omstandigheden waaronder het plaats greep historisch te verklaren en in 't juiste licht te plaatsen, de gave van een getuigenverhoor af te nemen, van niet alleen vast te stellen wat gebeurd is maar ook de bedoeling daarin te ontdekken, te onderscheiden: dit een en ander zou soms de behandeling van godgeleerde onderwerpen in bepaaldheid en waarde doen winnen, en kan wellicht door rechtsstudie worden aangekweekt. In elk geval, deze arbeid van een godgeleerden jurist doet van 't begin tot den einde den lezer aangenaam aan door zijne soberheid, doordat de auteur, zich steeds streng bepalende tot hetgeen hem op 't oogenblik bezig houdt, dat zoo scherp in het oog vat, en — zonder daarom den blik te verliezen voor ruimer kring en wat daarin verwants voorkomt — nauwgezet zich van alle uitweidingen en vooral van alle bespiegelingen en algemeene en daardoor maar al te dikwijls zwevende beschouwingen onthoudt.

Heeft hij wijs gedaan door voor een eersteling uit het gebied van het staatsrecht betreffende de kerkgenootschappen de wet van '53 tot onderwerp van behandeling te kiezen, eene wet van ondergeschikte beteekenis en die de moeilijkste vragen op dit gebied meer ontwijkt dan beantwoordt, aan den anderen kant heeft hij zich zijne taak niet gemakkelijk gemaakt. Aan hoofdst. 4 en 5: „de Geschiedenis der wet" en „Inhoud van de wet" gaan drie hoofdstukken vooraf, die bijna het halve boekdeel in beslag nemen.

Het eerste handelt over „de verhouding van de overheid tot de kerk overeenkomstig de grondwet van 1848". In 56 bladzijden worden de artikelen „van den godsdienst" historisch

toegelicht en verklaard. Men doet hier (gelijk bij de verdere hoofdstukken) goed met de noten nergens ongelezen te laten, die tal van wetenswaardigheden bevatten. De kwesties die over die artikelen kunnen rijzen, over de beteekenis van gezindte en van kerkgenootschap, de gelijke bescherming, het waken des konings (art. 169) enz. enz., worden duidelijk aangewezen, niet alleen die over de traktementen, de éénige die zoo menigmaal besproken worden. Voor den auteur ligt het zwaartepunt van die bepalingen hierin, dat „de vrijheid der kerk, reeds vóór '48 de onderstelling der grondwet, toen bevestigd en door betere waarborgen beveiligd werd" (bl. 55). Bij hem is dit verklaarbaar, anderen zullen meer waarde hechten aan het feit, dat toen „de kerk als zoodanig uit ons staatsrecht is gebannen" (bl. 33). Volkomen juist voegt de schrijver daaraan toe: „In welken vorm ook zich op het gebied der christelijke religie openbarende, zij wordt met de gemeenschappen van belijders van andere godsdiensten onder de eene rubriek van „kerkgenootschappen" gerangschikt; welke laatste reeds hierom niet anders kunnen beschreven worden dan als vereenigingen van eene bepaalde soort; naar hun eigenlijk rechtskarakter niet van andere vereenigingen in den staat onderscheiden, maar zich slechts alle door eenzelfde doel, het uitoefenen van godsdienst, onverschillig welke deze zij, kenmerkende". Juist! Dr. Schokking beschrijft nergens nauwkeurig wat hij met *de kerk* bedoelt, al laat zich die bedoeling wel gissen. Maar daar ons staatsrecht haar niet kent, vele ook christelijke ingezetenen evenmin (doordien aan haar als louter geestelijke gemeenschap of, wil men, als voorwerp des geloofs, geene corporatie of instelling in de maatschappij beantwoorden kan) doet dit weinig ter zake. Wat wij wèl kennen, kerken en gemeenten, valt, voor zoover zij rechtspersonen zijn, onder het gemeene recht. Al heeft hij het dan ook niet uitgesproken, de auteur zou zeker niet kunnen meegaan met die antirevolutionairen en radikalen die nog somtijds op „scheiding van kerk en staat" hier te lande aandringen, alsof die scheiding tusschen staat en kerken hier niet in den meest volkomen zin bestond, en alsof de afdoeningsmaatregel, in art. 168 voorgeschreven, eenige afwijking daarvan inhield.

Wat het historisch overzicht betreft van de gedragslijn, die

onder de republiek de overheid ten opzichte van hare kerk heeft aangenomen, daarin is een en ander aan bedenkingen onderhevig. De schrijver toont zich, zonderdat hij dat op den voorgrond stelt, ingenomen met de kerkelijke, de gereformeerde partij dier dagen. Dat hij dus van den naam landskerk of staatskerk of overheidskerk niet weten wil is begrijpelijk; maar wat beteekent de naam dien hij kiest, „publieke kerk", wanneer men daarbij juist *niet* mag denken aan het beginsel van het publieke recht eener kerk? (bl. 3). Op dezelfde bladzijde lees ik, dat de overheid „met de gereformeerde kerk in overleg trad over aangelegenheden van gemengden aard, zooals het huwelijk". Dit is onjuist. Het huwelijk was politiek; de overheid en zij alléén regelde de wetgeving op dit punt, al hield zij daarbij ook somtijds rekening met de wenschen van hare onderdanen, in casu de predikanten. Eindelijk heeft ook Dr. Schokking zich niet kunnen vrijmaken van de voorstelling, volgens welke de ommekeer van 't laatst der vorige eeuw de vrucht zou zijn van onverschilligheid en ongeloof; eene voorstelling misschien uit de moeilijkheden, welke die ommekeer aan de voormaals heerschende kerk moest berokkenen, geboren, misschien ook samenhangende met de wijze waarop men na 1815 op het vroeger tijdperk neerzag, maar waarvan de burgers van 1795 niet veel zouden hebben begrepen. Van dien ommekeer („waardoor de overheid voortaan geen belijdenis van godsdienst meer deed, niet langer eene kerk in onderscheiding van de andere als de publieke erkende en aan alle onderdanen onverschillig welke hunne godsdienstige overtuiging mocht wezen, dezelfde rechten toekende") heet het zelfs bl. 3, dat zij in de eerste plaats een gevolg was van de omkeering op politiek gebied. Dit laatste beteekent naar 't geen volgt: de omkeering in staatkundige denkbeelden. Maar zoo zegt de bedoelde verklaring òf niets òf zij is onjuist. Immers de nieuwe opvatting van de taak der overheid ten opzichte van godsdienst en kerken dankt haar ontstaan vooral aan godsdienstige overwegingen. Ik laat den invloed der dissenters en der Amerikaansche denkbeelden daar; maar bij de juristen, die hier te lande vooral haar in de openbare meening hebben doen veldwinnen, Gerard Noodt b.v. en Barbeyrac, is dit onloochenbaar. Want wat zij daarover te berde

brengen, is toch niet alleen de godsdienstige en godgeleerde bijsmaak, dien men nog in de eerste helft der 18de eeuw aan studiën op schier ieder gebied gaf.

Dr. Sch.'s tweede hoofdstuk behandelt de „Geschiedenis van de organizatie der Roomsche kerk hier te lande"; den strijd tusschen de Utrechtsche klerezij en de Jezuïeten, den toestand na en sedert 1795, het concordaat van 1827, de conventie van 1841, en de eindelijke, door onze regeering nog met moeite afgedwongen vernietiging van het concordaat in 1852. 't Betreft dus alles de organizatie der roomsche kerk voor zoover het gouvernement toen, althans naar veler opvatting, bij de regeling daarvan was betrokken. De tijd der regeering van Willem I en Willem II — de dagen waarin de curie overal voor hare overeenkomsten werkzaam was — vooral wordt uitvoerig behandeld. Aan de kanonieke rechtsvragen daarentegen die de geschiedenis dier organizatie in de 17de en 18de eeuw doet rijzen, heeft de schrijver veel minder ruimte gewijd. Behoorde Holland tot het gebied der missie al dan niet? Wijst de titel van vicarius *apostolicus* — niet tegenwoordig, maar — in den aanvang der 17de eeuw op eene overdracht van bevoegdheden der pauselijke jurisdictie, of bewijst die titel dat het geordende dioecese-verband was verbroken? Deze vragen worden niet dan kort behandeld, de laatste b.v. alleen in eene noot, op m. i. weinig afdoende wijze, bl. 60. Toch raken zij, zooals men weet, den kerkelijken rechtsgrond der thans bij ons bestaande organizatie der roomsch-kath. kerk, wier rechtsgrond door de oud-roomschen wordt betwist. Over de geschiedenis van deze laatste kerk zou ik gaarne meer hebben vernomen, over haar achteruitgang ook in onze eeuw, over de wettigheid van het Haarlemsche kapittel, enz. enz. Intusschen regeeringen houden dikwijls meer rekening met macht- dan met rechthebbenden en historici gaan helaas dikwijls in die neiging met haar mede. De oud-roomsche klerezij heeft het al meer dan eens moeten ondervinden. Waar Dr. Sch. over die oud-roomsche kerk spreekt, betracht hij wel in zijn oordeel de billijkheid jegens haar. Hij laat b.v. aan haar waardig protest van 1853 volle recht wedervaren. Misschien is 't ook goed gezien van een jong protestantsch geleerde, te zwijgen over den strijd tusschen het Utrechtsch kapittel en de curie,

een strijd op zuiver kerk-rechterlijk gebied, en zich niet te wagen aan den talmud van decretalen en antecedenten, uitspraken en beslissingen, die in de roomsche kerk veel dubitabel en evenveel in 't belang van de curie mogelijk maken; ook al zet deze ze niet, zoo als bij de behandeling van het Utrechtsche bisdom, eenvoudig ter zijde.

Een belangrijk deel, even belangwekkend en boeiend als hoofdstuk II, is gewijd aan het derde: de Aprilbeweging. De auteur overschat het godsdienstig karakter dier beweging waarlijk niet; toch, dat zij niet louter staatkundig was, blijkt duidelijk, niet minder hoe hare oorzaken in den protestantschen volksgeest lagen. Het is leerrijk die geschiedenis nog eens zoo geteekend te zien; de gedragingen der regeering, waarin nog niet alles is opgehelderd, den hoogen toon der curie, de ontduikende formuleering van den bisschopseed (bl. 199 noot 1), enz. enz. Aandacht verdient de omstandigheid dat toen nog in dezen de godsdienstige richtingen ten onzent zoo weinig uiteengingen. Volkomen juist wordt ook op den invloed van 't geen in 't buitenland gebeurd was gewezen.

Eindelijk komt in Hoofdstuk IV de geschiedenis der wet ter sprake. Hoe blijkt hier telkenmale dat men alleen met eene gelegenheidswet had te doen, dat van principiëele beslissingen over den rechtstoestand der kerken en gemeenten geen sprake was! Maar ook hoe algemeen was reeds toen, 40 jaren geleden, ten onzent de zienswijze, volgens welke die instellingen niet anders zijn dan vereenigingen in den staat van hetzelfde rechtsbestand als alle andere [1]). Alleen als uitzondering vernemen wij (bl. 243) het gevoelen dat er punten van aanraking tusschen de kerk (lees: de kerken) en den staat bestaan, „die niet anders dan in gemeen overleg tusschen beide mogen worden geregeld". De strijd liep vooral over de

---

1) 't Is die opvatting welke door den voorgaanden en vooral niet minder duidelijk door den tegenwoordigen minister van justitie in de Tweede Kamer, zittingen van 8 en 9 Dec. 1891, is uiteengezet en o. a. met een beroep op Groen van Prinsterer gehandhaafd. Daartegenover staat de meening, dat de kerk niet is eene vereeniging, door den wil harer leden bestaande, maar eene van God gewilde instelling, die menschen reeds van hunne geboorte (doop) af in zich opneemt. Hier wordt tusschen de gezindte als godsdienstige strooming en de maatschappelijke gemeente, die b.v. op eigendomsrecht aanspraak maakt, niet onderscheiden.

vraag in hoever een wet als die van '53 met de grondwet bestaanbaar was, en over de geldigheid der wet van Germinal X (het Napoleontisch concordaat). Voorts was b.v. in geschil of de aartsbisschop zijn zetel te Utrecht zou hebben; dat is niet, of Utrecht de woonplaats zou zijn van den persoon die de betrekking van aartsbisschop vervult, maar of het de zetel der dioecese, de plaats van vestiging van kathedraal en kapittel zou wezen. Daarmede — verklaarde Groen van Prinsterer — „was men in het hart der wet", bl. 275; n.l. toen, in 1853, toen men de protestantsche gevoeligheid, niet die der klerezij, wilde ontzien. Doch dit geschil verloor zelfs iederen zweem van beteekenis, toen het verkregen recht der roomsche kerk (door de vrijheid om hare hierarchie hier in te richten) in 't geding werd gebracht en later de regeering goedvond dat de aartsbisschop te Utrecht ging wonen; 't geen echter een geheel andere zaak betrof.

Ik laat verder dit hoofdstuk rusten, ook wat het laatste: „De inhoud der wet" over de godsdienstoefening op besloten plaatsen en 't geen daarmede samenhangt, enz. enz. belangwekkends meedeelt. Alleen merk ik op, dat men hier het betoog vindt, hoe uit deze wet niets voortvloeit voor de rechtspersoonlijkheid van kerkelijke gemeenten. Voorts is de uiteenzetting van de bepalingen betreffende inrichting en bestuur, waarvoor volgens art. 1 kennisgeving, en van de andere waarvoor goedkeuring wordt vereischt, even duidelijk, even scherpzinnig als die van de rechtsgevolgen van het al of niet voldoen daaraan. De geheele wet intusschen is een staatsstuk, dat alleen door art. 7 (de afstand tusschen nieuw te bouwen kerken en reeds bestaande) een enkele maal tot jurisprudentie in kerkelijke zaken aanleiding gaf.

Toch heeft Dr. Schokking niet alleen geen overbodig, maar een goed werk verricht met zijn proefschrift, vooral nu hij dat verrichtte op zoo uitnemende wijze en in zoo onderhoudenden vorm. Reeds omdat tegenover allerlei gewicht dat vaak aan die wet wordt gehecht, allerlei dat daarachter wordt gezocht, het zoo noodig was dat haar rechte beteekenis in het licht werd gesteld. Vooral om de breede historische studiën, die de eerste helft van dit boekdeel bevat. Eindelijk: in de laatste jaren was het streven om aan de „doleerenden" eene

rechtspositie te verzekeren de aanleiding dat herhaaldelijk vragen over ons staatsrecht en wat dit over godsdienst en kerken zegt of niet zegt in geschrifte zijn behandeld. Welke andere aanleidingen daartoe zich eerlang kunnen voordoen, kan niemand zeggen. Men wacht immers groote nog onbekende veranderingen in ons maatschappelijk leven? Welnu, het is te hopen dat het daarbij minder dan in de debatten zoo even aangeduid het geval is geweest, zal ontbreken aan mannen met grondige kennis van ons verleden, met open oog voor de godsdienstige belangen die bij eventueele regelingen kunnen zijn betrokken, voor de godsdienstige overwegingen die zich daarbij kunnen doen gelden; niet aan godgeleerden, in staat om neen niet ons staatsrecht mede vast te stellen — dat is hun werk niet — maar om desgevorderd inlichtingen te geven aan juristen en politici op wie alleen deze taak rust. Hun kan een boek als 't welk Dr. Sch. ons schonk den weg wijzen. Hartelijk hoop ik den schrijver meer op dit terrein te ontmoeten, een theoloog met het welverdiende doctoraat in de rechten, met zooveel historischen zin, zulk een omzichtig en billijk oordeel, zooveel scherpzinnigheid en zelfbeperking. Vooral wanneer hij in zijn verderen arbeid nog meer op de godsdienstige zijde der vraagstukken de aandacht vestigt dan in dit rechtsgeleerd proefschrift op zijne plaats zou zijn geweest.

De rectorale rede, 15 Oct. 1894 door Pfleiderer gehouden, heeft het licht gezien onder den titel: *Theologie und Geschichtswissenschaft.* De historische richting, die in het einde der vorige eeuw op het gebied van het recht zoowel als van de religie opkwam — Lessing en Herder zijn op dit laatste terrein hare baanbrekers, en ook Schleiermacher kende immers geen anderen dan positieven, historischen godsdienst — heeft ten gevolge van haar gebrek aan kritischen zin de rationalistische zienswijze niet kunnen overwinnen. Toen wees Wilhelm von Humboldt den geschiedvorschers eene even positieve als rationeele methode van onderzoek aan als hunne taak. Niebuhr volbracht die taak aan de romeinsche geschiedenis; de man, die dit aan de geschiedenis van het christendom heeft gedaan, is Baur. Met warmte en gloed stelt daarop P. de verdienste in het licht van den Tubinger, die de historische methode in

de godgeleerde wereld heeft ingevoerd. Hij spot met de „fable „convenue, worüber die Wissenden lächeln", volgens welke B.'s voorstelling van het oudste christendom apriorisch zou zijn geconstrueerd en niet de vrucht zou wezen van het meest nauwgezette, meest gedetailleerde onderzoek. Eveneens wraakt hij de beschuldiging, zoo menigmaal tegen Baur ingebracht, dat deze het zwaartepunt der godsvrucht in hare intellektueele meer dan in hare ethische zijde zocht, en de beteekenis der individuen te laag aansloeg. Zijne Kirchengeschichte leert wel beter. Al is er ook voor biografische bizonderheden in die Kirchengeschichte, gelijk inderdaad in de historie, geene plaats, wie heeft — mag P. vragen — vele groote figuren uit het verleden der christenheid in hare eigenaardigheid juister begrepen en scherper geteekend als vertegenwoordigers van hun tijd, als organen van de telkens heerschende denkbeelden? „Alle historischen Dinge kommen zuletzt auf gewisse Ideen heraus, in denen eine ungeheure Wirksamkeit liege und von denen die Menschen besessen seien (Ranke)". Deze „objectieve" geschiedvorsching van Baur brengt P. dan in verband met diens edel en belangeloos gemoed, en zoo leest men weinig over het aangekondigde onderwerp, uitsluitend eene handhaving van de eer van Baur. Blijkbaar is dat ook de bedoeling. Overbodig is helaas zulk een pleidooi tegenwoordig in Duitschland niet.

Op 24 en 25 Mei 1894 werd te Berlijn het *Erster Kongress für den Kirchenbau des Protestantismus* gehouden. Het *Bericht* daarvan ligt voor mij. Dit congres was bijeengeroepen door de Vereinigung Berliner Architekten en was eene op breede schaal ondernomen poging om architekten en godgeleerden of leidende personen uit kerkelijke besturen met elkander in aanraking te brengen en wisseling van gedachten over stijl, inrichting enz. van kerkgebouwen uit te lokken. Hooggeplaatste bouwmeesters en autoriteiten op 't gebied der architectuur hebben er zich doen hooren, onder de godgeleerden deskundigen als Hasenclever en Merz, ook meer dan een van onze vrienden, Manchot, Hamburg; Thikötter, Bremen; Richter, Mariendorf. De eerste en voornaamste voordracht „over den historischen gang van den protestantschen kerkbouw" was aan den Geh. Reg.-

Rath Prof. Otzen te Berlijn opgedragen; met opzet aan een bouwkundige, omdat men minder oudheidkundig-wetenschappelijke dan praktisch-bouwkundige besprekingen wenschte. Herhaaldelijk werd op het congres de wensch uitgesproken, dat de theologen de architekten mochten op de hoogte brengen van de godsdienstige stemmingen en inzichten, die aan den eeredienst waarvoor een of andere kerk moet dienen te gronde liggen, omdat immers daardoor de bouw moet worden bepaald. Merkwaardig als teeken des tijds was ook de algemeene wensch naar niet al te groote kerken (in verband met het streven om de massa te brengen in kleinere aaneengesloten gemeenten), en de andere naar 't brengen onder één dak van het bedehuis met lokalen, voor andere samenkomsten van de leden der gemeente bestemd. Er waren sprekers, die bleken van de engelsche en amerikaansche kerkinrichting op de hoogte te wezen, terwijl uit de gemaakte opmerking dat zulke echt-protestantsche landen als Engeland en Zweden op dit congres nog niet vertegenwoordigd waren, de hoop mag worden afgeleid, dat men zal trachten dit op de volgende samenkomst wèl gedaan te krijgen. Natuurlijk kwamen ook Duitsch-luthersche onderwerpen ter sprake die ons niet aangaan, b.v. waar en hoe het altaar te plaatsen. Wie echter meenen mocht, dat te Berlijn alleen over de gewone duitsche half-roomsche kerken met koor en in gothischen trant is gesproken, vergist zich te eenenmale. Tegenover het „formalisme" trad de vraag naar het „doelmatige" om de vrome stemming te wekken en te bevredigen op den voorgrond. Vragen, hoe het licht moet vallen; of men ook de lokalen bovenbedoeld gelijkvloers, het lokaal voor de godsdienstoefening op de eerste verdieping zal bouwen; of de groote hoogte van dit laatste voor den verheffenden indruk onmisbaar is, en dergelijke werden te berde gebracht. Het is gebleken, dat het Protestantisme althans in Duitschland reeds in de 16de eeuw veel meer kerken heeft gebouwd dan men wist, maar ook dat over het „protestantsch karakter" daarvan nog al verschil van gevoelen bestaat. Ik voeg hierbij, dat onze Nederl. „Maatschappij van bouwkunst" van den arbeid der berlijner vakgenooten kennis neemt, en — dat het hier waarlijk niet louter een onderwerp van praktisch belang betreft. De stijl en inrichting van kerkgebouwen,

haar ornamentiek en symboliek zijn óók getuigenissen van den godsdienstigen geest van een tijd, eene natie, eene kerk, en zijn wederzijds op dien geest niet zonder invloed.

Aan het genoemde congres had de berlijner vereeniging de uitgaaf doen voorafgaan van *Der Kirchenbau des Protestantismus*, Berlin, Töche, 1893, een fraaie kwarto band vol afbeeldingen en plattegronden. Ons land wordt hierin en terecht met groote waardeering behandeld. De geschiedkundige mededeelingen zijn vooral aan Galland, *Geschichte der holländ. Baukunst und Bildnerei* ontleend. Bij de bespreking der bouwwerken uit den laatsten tijd wordt naar onze vakbladen: *Bouwkundig tijdschrift*, *De Architect*, *De Bouwmeester* verwezen. Afbeeldingen en plannen — door Eduard Cuypers bezorgd — worden geboden van de Zuider-, Wester-, Ooster- en Noorderkerk te Amsterdam, de (oude) luthersche koepelkerk aldaar, de Nieuwe kerk in den Haag, de Marekerk te Leiden, alle uit de 17de eeuw. Van de laatstgebouwde worden plannen voor herv. kerken te Apeldoorn, Katwijk, Hoorn, de Koepelkerk en eene der Doleerenden te Amst. afgebeeld.

Zeer zeker zouden uit ouden en nieuwen tijd nog wel andere bedehuizen in ons land der beschrijving waard zijn in een werk, dat aan den kerkbouw ten onzent leiding mocht willen geven. Laat ons intusschen maar beginnen met dankbaar te wezen dat ons — al is het via Berlijn — van zaakkundige zijde ten minste een en ander over onze eigene kerkgebouwen wordt geboden, dat wij nergens elders kunnen vinden. De prijs van zulk een omvangrijk plaatwerk kan natuurlijk niet laag zijn. Toch is die, 30 mark, voor 'tgeen men ontvangt inderdaad niet hoog te noemen.

De vraag: welke taak rust ten opzichte van de sociale nooden en bij de aanhangige economische geschillen niet alleen op den christen als zoodanig, maar op de georganizeerde christenheid, op kerken en gemeenten, is een van die, welke niet maar in de praktijk naar gelang van omstandigheden een antwoord moeten vinden. Ook ten haren aanzien moeten beginselen worden vastgesteld, behoort men tot gegronde overtuigingen te komen, zal ons handelen niet weifelend en twee-

slachtig zijn. Dat de Ritschlianen met hun verzet tegen de scheiding tusschen het gebied der godsvrucht en dat van het zedelijk leven in de wereld, met hun geloof aan de beteekenis van christendom en kerk voor die wereld, niet het minst geroepen zijn om in dezen een vast standpunt in te nemen niet alleen maar ook te rechtvaardigen, ligt voor de hand. Welnu in het vorige jaar heeft Harnack een votum afgegeven. 't Behoort m. i. al mede tot het beste dat ons kan helpen om die taak der kerken te bepalen; iets waarbij het advies van de moralisten en de historici onder de godgeleerden wel niet overbodig wezen zal.

Ik heb hier het oog op H.'s redevoering, op het protestantsch-sociale congres te Frankfort gehouden en in de Preussische Jahrbücher van Juli '94 verschenen. De titel luidt: *Die evangelisch-sociale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche.* Zij heeft, door Ds. A. S. Talma vertaald, ook in onze taal als afzonderlijk werkje het licht gezien.

Meesterlijk — trouwens weinigen zijn zeker als de berlijner hoogleeraar in staat om zulk een overzicht te leveren — wordt hier de wisselende gang der denkbeelden over armoede en bezit, liefdadigheid en losheid van de wereld, ascese en communisme geteekend, en niet alleen der denkbeelden maar ook van de praktijk, zooals deze in de oude kerk, in de westersche christenheid, in het duitsche Protestantisme heeft gegolden. Niet in breede omtrekken, neen, de schrijver dringt tot in tal van bizonderheden door en behandelt vooral ook de motiveering van hetgeen daar gepredikt en gedaan werd. Het is een uitnemend leerrijk stuk; ik zou niet weten wat daarin is overgeslagen. Alleen vrees ik dat het gemis van de fransche gave van samenstelling, van één enkel leidend denkbeeld, menigen lezer zal verwarren. Al is 't natuurlijk te prijzen, dat geen enkele volzin overbodig is, van iederen volzin evenveel nota te moeten nemen heeft iets vermoeiends. Bij enkele onderwerpen, b.v. de kieschheid van slavinnen in martelaars-acten, de leuze in een oud-christelijk geschrift: „voor de kranken onderstand, voor de gezonden arbeid", de poging die in de christenheid is voorgekomen om den omvang van 'tgeen men van zijn vermogen moet afstaan als rechtsplicht te bepalen, ware eene aanteekening met nadere inlichting gewenscht ge-

weest. En niet iedere geschiedkundige bewering van Harnack komt mij althans voor onbetwistbaar te zijn.

Op enkele bizonderheden uit den rijken schat ons door Harnack geboden vestig ik de aandacht. Gelukkig geformuleerd zijn de drie middelen, waaronder hij alles samenbrengt wat de oude kerk tot leniging van aardsche nooden heeft gedaan: 't kweeken van „geheiligde" persoonlijkheden, 't vormen van broederlijke gemeenschappen, 't protesteeren tegen 'tgeen ook voor het grieksch-romeinsch geweten onrein was in de maatschappelijke ordeningen. Scherpzinnig is zijne afwijzing van de aanklacht dat het christendom nooit met maatschappelijke hervormingen is vóórgegaan; zijne verklaring van de communistische neigingen, die steeds het christendom als zijne schaduw hebben gevolgd, maar die — volgens H. — nooit door broederliefde, altijd door losheid van de wereld werden gemotiveerd; zijn eisch om scherp te onderscheiden tusschen die communistische theoriën die de kerk b.v. in de 4de eeuw verkondigde, en de praktijk die zij in naïeviteit daarnaast liet bestaan en zelve volgde; zijn betoog hoe die kerk, eene machtige instelling geworden, 't gevoel van persoonlijke verantwoording deed wegkwijnen, maar aan den anderen kant het strenge romeinsche begrip van eigendomsrecht verzachtte; minder duidelijk daarentegen de uiteenzetting van de verdiensten der middeleeuwsche orden voor de welvaart, verdiensten die althans bij de oudere met liefdadigheid niets gemeen hebben. Uitvoerig verklaart hij hoe het komt, dat de luthersche hervorming zoo in gebreke is gebleven om ook maar iets van de taak der christelijke broederliefde af te doen. „Luther hatte nicht Schuld, sondern er war Schuld" — door zijne houding bij den boerenoorlog en doordat het oorspronkelijke program: op den breeden grondslag der gemeente de kerk te bouwen, werd prijsgegeven. Nu, hierover zou heel wat te zeggen zijn. Die „breede grondslag der gemeente" is niet volkomen duidelijk. Met deze laatste kan zeker niet bedoeld zijn wat aan Luther volgens zijne „Deutsche Messe" en niet volgens dat geschrift alleen soms zoo begeerlijk scheen: diejenigen, so mit Ernst christen wollen sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müszten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause alleine sich versammlen zum Gebet, zu lesen,

zu taufen und andere christliche Werke zu thun. Trouwens deze wensch, die soms bij Luther rees, is nog geen „program" van het protestantisme. En het werk van Rieker: *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1893, dat zooveel nieuwe gezichtspunten op de oorspronkelijk duitsch-protestantsche opvatting van kerk en overheid biedt, heeft althans wel dit doen zien, hoe het opkomend duitsche Protestantisme eene kerk beoogde *voor* hare leden, niet eene die (congregationalistisch) *door* hare leden bestaan zou. H. releveert naar eisch wat de oude gereformeerde kerk in haar opvatting der armenzorg boven de luthersche onderscheidt, de nog veel grootere verdiensten van de verlichting der vorige eeuw in dezen, den verbazenden socialen vooruitgang, die in de laatste drie of vier menschenleeftijden heeft plaats gegrepen. Aan dien hedendaagschen vooruitgang hebben wij het juist te danken dat zich tegenwoordig eene nieuwe taak aan ons opdringt. „Neue brennende Aufgaben erscheinen in der Geschichte niemals auf den Tiefpunkten aufsteigender Entwicklung". Daarentegen verschil ik van den schrijver in zijn oordeel over het (oude) piëtisme, dat het besef van de verplichting tot liefdadigheid zal hebben wakker geroepen. Ja, indirect doordat het iederen mensch op zijne kostbare zondaarsziel aanzag; maar verder? Altoos maar weer die Francke'sche Stiftungen misschien? Het duitsche Piëtisme had geen hart voor „het volk" of voor economische belangen. De kleine fractie die dit laatste wel had en die het Evangelie in de wereld van zaken, de Geschäftswelt, wilde vertegenwoordigen, de broedergemeente had geen invloed en werkte niet naar buiten. Welk een verschil met de energieke Methodisten, de engelsche Hernhutters! Evenzoo vindt de gewone voorstelling, ook door H. herhaald, dat het de reactie na 1815 is geweest, die de massa van de kerk heeft vervreemd, m. i. geene bevestiging in de toestanden van Duitschland vóór 1815, ook niet in het feit dat b.v. ten onzent die onkerkelijkheid zeker minder was maar toch niet ontbrak of ontbreekt, terwijl wij van alles wat op die reactie gelijkt verschoond zijn gebleven. Eindelijk: *begon* eerst in de 2de eeuw de afkeer van de wereld mede te spreken in het werk der broederliefde? Eerst — want dat is H.'s bedoeling — na den tijd van 't Nieuwe Testament,

waarin dan de losheid en de radikale afkeer van de wereld alleen *naast* die werkzame broederliefde zullen voorkomen? Hoeveel H. ook over het N. T. zegt dat tot nadenken prikkelt: het quietisme dat in radikalisme omslaat, het gevaar van konservatisme voor kerken die reeds bij Jakobus (2 : 15 vgg.) de losheid van de wereld als richtsnoer nemen bij haar liefdearbeid — hier ligt zijne zwakke zijde. Wat hij zegt over 'tgeen het oudste christendom wil is weinig gemotiveerd. En als hij schrijft: „of den toestand van een noodlijdende te verbeteren een christelijk-sociaal of een louter christelijk werk of wel een werk van humaniteit is, dat moge een disputant beantwoorden", dan meen ik dat het voor de klaarheid en vastheid van onze beginselen ten opzichte der onderhavige kwestiën juist op dat antwoord aankomt. Van onze beginselen: d. i. van het richtsnoer voor ons gedrag. Maar ik mag niet nog uitvoeriger worden dan ik reeds was. Niet dan warme aanbeveling verdient een geschrift dat zulk een groot geloof ademt. Geloof aan de mogelijkheid om in onzen tijd in Duitschland (niet in Holland: hier is daarvoor zulk een groot geloof niet noodig) godsdienstige gemeenten te vormen, die krachtigen invloed zullen oefenen op de sociale toestanden; geloof in den plicht om tegenover het socialisme, dat als stelsel optreedt, een ander stelsel van denkbeelden en overtuigingen te stellen, maar ook aan de kans om daarmede het eerste te overwinnen. Een geschrift eindelijk dat naast zijn uitnemend historisch overzicht bovendien, en dit is niet zijne minste verdienste, de uiteenloopende inzichten en stroomingen op dit gebied zoo duidelijk formuleert.

Een zaakrijk artikel over wat tegenwoordig in Engeland ten opzichte van de verhouding der kerk tot de sociale beweging gaande is komt voor in de *Quarterly Review* van Juli '94: *New Christian Socialism.* 't Bespreekt vooral uitgaven van de Christian Social Union. Tot deze vereeniging behooren alleen leden der church. Haar voorzitter, als ik mij niet vergis, is niemand minder dan de bisschop van Durham, de bekende Westcott, geweest. Zij tracht de overtuiging tot heerschappij te brengen dat God in het Evangelie eene boodschap brengt niet alleen aan de individuen, maar aan de standen, de klassen der samenleving; dat het christendom niet alleen ieders in-

nerlijk, maar ook zijn economisch leven, zijn bestaan voor zoover hij man van zaken is, moet beheerschen. Orgaan dezer richting is de *Economic Review*. De referent in de Q. R. acht haar bedenkelijk. Hij wijst op de tegenstelling tusschen het vroegere socialisme, dat van Maurice en Kingsley, dat in vrijwillige samenwerking heil zocht, en deze nieuwe strooming, die sociale hervormingen bij besluit der meerderheid wil ingevoerd hebben, naar staats-socialisme heendrijft, eene nieuwe christelijk-sociale zedeleer wil vastgesteld zien, en daardoor het gebied van 's menschen eigen keus en verantwoordelijkheid inkrimpt; die eindelijk naar middeleeuwschen trant afwijking van (in casu economische) denkbeelden tot zonde en... tot strafbare ketterij stempelt. Hij voor zich verkiest het Evangelie der (persoonlijke) Atonement boven dat der Incarnation. Het kan voor menigeen van belang zijn de titels te kennen van 'tgeen de Union uitgeeft, titels die voor zich zelven spreken. *Lombard Street in Lent; Sermons on social subjects*, *organized by the Ch. Soc. Union.* — F. C. Fry, *A social policy for the Church.* — *Vox clamantium*, *the gospel of the people.* — Bishop of Durham, *The incarnation and common life.* — Benj. Kidd, *Social evolution.* — Charles Gore, *The social doctrines of the sermon of the mount;* — alles evenals de Economic Review te Londen 1892—94 verschenen.

S. C.

Dec. '94.

Voor enkele maanden verscheen het vierde en, naar ik vermoed, laatste gedeelte van de eerste helft der voortreffelijke uitgave van Wordsworth-White *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi* (Oxonii. E typographeo Clarendoniano). Deze bladzijden, p. 485—649, 4° — de prijs is $10^1/_2$ shilling — geven den oordeelkundig vastgestelden tekst van het Johannes-Evangelie, bewerkt op dezelfde wijze als die der Synoptici, en door mij beschreven bij de verschijning van het eerste stuk, 1890: 198—202, vgl. 1891: 454 v., 1893: 590. Tusschen dien tekst en de aanteekeningen staat wederom doorloopend de tekst naar den codex Brixianus volgens de uitgave van Blanchinus. Door-

loopend, dat wil in dit geval zeggen: met uitzondering van H. 7: 53—8: 10, welke pericoop in den Brixianus ontbreekt. Voorafgaan verschillende Praefationes, in onderscheiden handschriften voorkomende, waaronder één naar Augustinus, De consensu evang., één naar Hieronymus, De viris ill., en één, uit den codex Toletanus, die hier voor de eerste maal is gedrukt. Voorts een overzicht, in zes kolommen, van de verschillende capitula. Alles even zorgvuldig behandeld en tekstkritisch toegelicht. Een schat van studie en geleerdheid, die velen belangstellenden in de juiste kennis van de Vulgata ten goede moge komen.

In de Contemporary Review 1895: 361—376 komt voor een belangrijk artikel over den oorsprong van het leerstuk der nederdaling ter helle: The descent into Hades. Onafhankelijk van hetgeen Dieterich, Nekyia 1893, Heussner, Altchristl. Orpheusdarstellungen 1893, en Rohde, Psyche 1894, ten deele in gelijken geest hadden opgemerkt, was Percy Gardner tot de slotsom gekomen, dat die oorsprong moet worden gezocht in zekere heidensche, met den dienst van Orpheus samenhangende mythologie. Dienovereenkomstig zocht hij nu aan te toonen, dat „the Christian doctrine of the Descent into Hades, together with the imagery in which the future world was presented to the early Christian imagination, was derived, neither from a Christian nor a Jewish, nor even a Hellenic source, but from the mystic lore of Dionysus and Orpheus."

W. C. v. M.

HET TIJDVAK VAN ISRAËLS HERSTEL.

I.

Het is nu een paar jaren geleden dat mijne studie getiteld *Het Herstel van Israël in het Perzische Tijdvak* in het licht verscheen. Zij heeft meer dan ik durfde vermoeden de aandacht getrokken en de hoop niet beschaamd, die ik in „Een woord vooraf" uitsprak, dat zij aanleiding zou geven „tot een vernieuwd onderzoek van een hoogstbelangrijk gedeelte van Israëls historie." Verklaarden velen met mijne resultaten, in hoofdzaak althans, in te stemmen [1]), anderen brachten er meer of minder ernstige bedenkingen tegen in. Ik acht thans voor mij den tijd gekomen de pen weder op te nemen om mijne meening te zeggen over de tegen mijne voorslagen geopperde bezwaren en deze, voor zoover ik ze niet beaam, te weerleggen.

Mijn geduchtste bestrijder is de beroemde Prof. J. Wellhausen. In eene verhandeling in de *K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* den 9den Maart 1895 voorgedragen en in de *Nachrichten* dier *Gesellschaft* (1895. Heft 2) opgenomen, onder den titel *Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil*, bestrijdt hij mijne hoofdstellingen en handhaaft hij met name de traditioneele voorstelling van den terugkeer tijdens Cyrus. Ik zie mij echter door de argumenten van den gezaghebbenden geleerde geenszins genoopt, mijne voorstelling prijs te geven of ook maar belangrijk te wijzigen, en geef daarvan thans rekenschap.

---

1) Zij zijn vermeld door Prof. Oort, Theol. Tijds. 1895, bl. 116—118. Bij de daar genoemden kunnen thans gevoegd worden: H. Zeydner, *Het Museum*, 1895 eerste afl. en T. K. Cheyne in zijn *Introduction to the Book of Isaiah* (Londen, Adam and Charles Black, 1895).

Ik begin met de hoofdzaak: den terugkeer der Ballingen tijdens Cyrus (S. 10—21)[1]. Is deze, al dan niet, geloofwaardig, een feit of eene fictie? Er is alleszins reden de vraag zoo te stellen; want het eenige bericht dat wij over deze zaak hebben is van de hand van den Kroniekschrijver, die de boeken *Ezra* en *Nehemja* in hun tegenwoordigen vorm bracht. De historiografie van dezen auteur is ons bekend: eene vergelijking van zijn hoofdwerk *Kronieken* met *Samuel-Koningen* leert ons, dat hij het materiaal dat hem ter beschikking stond zeer vrij bewerkt en tevens tal van verhalen en lijsten van namen uit zuiver dogmatische overwegingen verdicht heeft. Ik herinner slechts aan zijne berichten over Davids bemoeiingen ten aanzien van den tempelbouw, den eeredienst en de aanstelling van tempeldienaren (1 Kron. 22—26; 28, 29), over de oorlogen en daden van Abia (2 Kron. 13) en Aza (14 en 15), over het herstel van den tempeldienst en de paschaviering tijdens Hizkia (29—31), om goed te doen gevoelen dat wij te doen hebben met het werk van een schrijver, bij wien de vraag: geloofwaardig of verdicht? zeer ernstig dient gesteld te worden. Behoort, zoo vragen wij dan, Ezra 1 en 3, het eenige verhaal dat wij hebben over den terugkeer der Gola tijdens Cyrus en hare eerste verrichtingen te Jeruzalem, tot de rubriek der door den Kroniekschrijver naar schriftelijke bronnen bewerkte of tot die der door hem gefingeerde verhalen? Daar ons bij *Ezra-Nehemja* niet als bij *Kronieken* de bronnen des schrijvers ten dienste staan, moeten wij ter beantwoording dier vraag naar andere criteria uitzien. Nu merken wij vooreerst op, dat in deze boeken in den regel het eigen werk van den Kroniekschrijver-redactor vrij scherp afsteekt tegen de berichten die hij van elders opnam, en dat de hoofdstukken waarom het ons te doen is zeer beslist de kenmerken van zijn stijl en eigenaardige voorstellingen vertoonen. Heeft hij ze dus opgesteld naar eene schriftelijke traditie, dan heeft hij deze, in afwijking van zijne gewone handelwijze in dit geschrift, niet, min of meer gewijzigd, opgenomen, maar geheel in zijn vorm overgegoten. De vraag: behoort Ezra 1 en 3 ook in de rubriek

1) Zoo haal ik in dit opstel Wellhausens verhandeling aan; schrijf ik *bl.* in plaats van *S* dan is mijn geschrift bedoeld.

der fictiën? — verkrijgt ernstiger beteekenis. Daarbij komt dat de innerlijke kenmerken van waarschijnlijkheid ontbreken. Het edict van Cyrus (Ezra 1 : 2—5) wordt door geen criticus in bescherming genomen. Het verhaal dat de tempelbouw door Cyrus gelast en reeds in zijn tijd aangevangen zou zijn (Ezra 3) acht ook Wellhausen ongeloofwaardig, ontstaan uit de meening dat de profetie Jez. 44 : 28 moest zijn vervuld. Heeft Cyrus den tempelbouw niet gelast, dan is ook het bericht dat hij den exulanten de tempelvaten medegaf (1 : 7—11) en de Babyloniërs hen met rijke geschenken begiftigden op zijn minst hoogst verdacht. Ten slotte blijft er dus van het verhaal niets anders over dan dat Cyrus den ballingen vergunde terug te keeren. Dit, zonder meer, zal de historische kern van Ezra 1 en 3 zijn, en meer dan dit verdedigt ook Wellh. niet. Doch als men een verhaal in al zijne bijzonderheden voor onhistorisch verklaart, als de daarin gegeven voorstelling „in allen wesentlichen Punkten unrichtig" is, zooals Stade van het verhaal dat ons bezig houdt reeds voorlang gezegd heeft (bl. 18), dan moeten er natuurlijk zeer sterke argumenten zijn om te kunnen volhouden dat er toch een historische kern in ligt. Men is zoo licht geneigd te zeggen: al zijn al de bijomstandigheden ongeloofwaardig, de schrijver kan het verhaal toch niet verzonnen hebben, en er zal dus wel een feit aan ten grondslag liggen. Maar die redeneering gaat in elk geval bij de beoordeeling van de verhalen van den Kroniekschrijver niet op. Men vraagt, en met recht, duchtige argumenten van hem die, erkennende de ongeloofwaardigheid van alle bijzonderheden in het verhaal van Abia's groote overwinning op Jerobeam (2 Kron. 13), toch zou willen volhouden dat er een historische kern in ligt, nl. dat tijdens Abia Israël door Juda overwonnen zou zijn; duchtige argumenten van hem die zou willen beweren dat wij, nadat ons het onhistorisch karakter van het verhaal der paschaviering tijdens Hizkia (2 Kron. 30) gebleken is, toch een kern van waarheid in dat verhaal moeten aannemen, en dat er onder de regeering van Hizkia ten aanzien van de paschaviering wel het een of ander zal zijn voorgevallen. Zoo moet ook de stelling, dat er waarheid ter grondslag ligt aan het in bijzonderheden door en door onhistorisch verhaal van den Kroniekschrijver omtrent den terugkeer der ballingen tijdens

Cyrus, door duchtige bewijzen worden gestaafd. Die bewijzen nu, die uit den aard der zaak van elders moeten worden aangevoerd, heb ik in mijn geschrift getoetst en onvoldoende bevonden; vooral achtte ik het een veeg teeken voor de zaak waarvoor zij aangevoerd worden, dat men ze daar waar men ze het eerst moet zoeken, in de geschriften van tijdgenooten van den terugkeer, ganschelijk niet vindt. Het antwoord op de vraag: hoe hebben wij te denken over de geloofwaardigheid van het bericht omtrent het einde der Ballingschap in 536? — lag dus voor de hand.

Wellhausen echter meent dat er genoeg voor het tegendeel pleit en de terugkeer der ballingen tijdens Cyrus nog steeds tot de feiten en niet tot de fictiën gerekend moet worden.

Hij beroept zich hiervoor niet op het verhaal van den tempelbouw, Ezra 5:1—6:18. Wel herinneren hier de Joden aan Cyrus' last den tempel te herbouwen (5:13—16); maar deze voorstelling is, ook volg. Wellh., onhistorisch, daar zij met het bericht van Ezra 3 (S. 10)[1]), waarvan de onhoudbaarheid reeds door Eberh. Schrader is aangetoond, staat en valt. Ik zou dus dit verhaal niet behoeven te bespreken, ware het niet dat ik een enkel woord wenschte te zeggen over W's weerlegging van mijn betoog (bl. 25—34), dat het een uit twee berichten samengesteld stuk is. Die weerlegging toch is zeer onvoldoende. Van de drie verschijnselen waaruit ik tot het samengesteld karakter van dit verhaal besloot, worden de eerste twee, in mijn oog de voornaamste, door hem met stilzwijgen voorbijgegaan; het in de derde plaats genoemde, de tegenstrijdigheid in 5:17—6:2, wordt uit den weg geruimd door eene ingrijpende tekstverandering, waarvoor geen enkele autoriteit is, eene zuivere gissing[2]). Ieder die mijn betoog aandachtig

---

1) Ik maak die gevolgtrekking niet, daar m.i. Ezra 5:13—16 eene ondere voorstelling geeft dan Ezra 3, maar ik sta daarbij niet opzettelijk stil, omdat Wellh. met mij beide berichten voor onhistorisch verklaart.

2) Vóór תמה in 5:17 zal volg. Wellh. zijn weggevallen די ספריא מהחתין; in 6:1 leest hij בבית גזניא די ספריא, en voorts מבבל of די בבבל in pl. v. בבבל. Dan zou er staan: (5:17) de beambten verzoeken den koning: men moge in de koninklijke schatkamer waar men de archieven van Babel nederlegt, navorschen enz. (6:1) Toen gelastte koning Darius na te vorschen in de schatkamer waar men de archieven uit Babel placht neder te leggen, (vs. 2) en in den burg te Ahmetha

overweegt zal erkennen, dat daartegenover de eenheid van dit stuk uiterst onvolledig gehandhaafd is. Maar dit in het voorbijgaan. Tot de hoofdzaak doet het niet af, daar Wellh. met mij van meening is dat aan dit verhaal, het zij dan samengesteld al dan niet, geen bewijs voor den terugkeer tijdens Cyrus ontleend mag worden.

Evenmin acht hij een beroep op de lijst der teruggekeerde Gola, Ezra 2; Neh. 7:7—73, geoorloofd (S. 11—13). Met mij (bl. 34 vv.) is hij van oordeel dat zij noch in *Ezra* noch in *Nehemja* op hare plaats staat; dat Neh. 7:5b slechts „ein Pflaster auf einen Schnitt" is, om de lijst zoo goed en kwaad als het ging met het voorafgaande in overeenstemming te brengen; dat het lijstje van de twaalf aanvoerders (Neh. 7:7) geen vertrouwen verdient. Ook hij gelooft dat zij oorspronkelijk niet eene lijst van teruggekeerden geweest is, reeds hierom omdat het cijfer van 42360 teruggekeerden dat zij opgeeft onmogelijk juist kan zijn, daar de Babyloniërs slechts omstreeks 14000 hadden weggevoerd, en een groot gedeelte der ballingen, wellicht de meerderheid, in het vreemde land achterbleef. Men ziet intusschen, dat de terugkeer tijdens Cyrus, zooals W. dien handhaaft, tot zeer bescheiden proportiën wordt teruggebracht: van de twaalf aanvoerders is geen sprake, en het aantal der teruggekeerden bedroeg hoogstens 7000, wellicht minder.

De overwegingen nu die mijn bestrijder nopen aan een terugkeer der Joden tijdens Cyrus te blijven gelooven, zijn de volgende.

---

werd gevonden enz. Aangenomen dat de door W. geëmendeerde tekst zoo vertaald mag worden — wat mij van די בבבל in 5:17 nog niet zoo zeker schijnt — dan vraag ik: zouden wij nu hier den oorspronkelijken tekst hebben? Is het niet vreemd dat de schrijver Ahmetha eerst in vs 2, niet reeds in vs 1 noemt? De beambten konden geacht worden niet te weten waar men de archieven van Babel nederlegde, en in hun mond past dus de uitdrukking: „de koninklijke schatkamer waar men de archieven van Babel nederlegt." Maar waarom vertelt de schrijver nu niet — zooals het natuurlijkst zou zijn en ieder verwachten moet: Toen gelastte koning Darius na te vorschen in den burg Ahmetha, waar men de archieven uit Babel nederlegde? waarom wordt Ahmetha eerst in het vervolg vermeld. Ook nu nog is 6:2 na de twee onmiddellijk voorafgaande verzen bevreemdend. Al „entsprechen sich 5:17 und 6:1 vollständig", daarmede is het bezwaar niet geheel weggenomen, daar dit schuilt in de verhouding van 6:2 tot 5:17 en 6:1. Maar dit daargelaten; de tekstveranderingen zijn geheel willekeurig en, in verband met de overige verschijnselen waarop ik wees ten bewijze van het samengesteld karakter van het stuk, ongemotiveerd.

Al de geslachten die met Ezra terugkeerden (Ezra 8 : 2—14) treffen wij ook aan in de lijst van Neh. 7 (Ezra 2). Daar nu, zegt Wellh., de getallen van de daartoe behoorende leden in Neh. 7 veel grooter zijn dan in Ezra 8, zijn die geslachten niet eerst met Ezra in Jeruzalem gekomen. Zeer waar; maar wat volgt hieruit? Immers niet, dat de leden dier geslachten die Neh. 7 meer heeft dan Ezra 8 in Babel geweest en van daar gerepatriëerd moeten zijn. Zou Nebukadresar niet anders dan *geheele* geslachten in ballingschap gevoerd hebben? Waarom die andere leden geen in het land achtergeblevenen kunnen zijn geweest, waarom het weggevoerden en teruggekeerden geweest moeten zijn, is niet in te zien.

Eene tweede overweging is deze, dat de Joodsche bevolking van Jeruzalem reeds vóor de aankomst van Ezra a potiori *Gola* genoemd wordt (S. 13 f). Wellh. doet opmerken, dat dit spraakgebruik wel meestal bij den Kroniekschrijver en andere jonge auteurs wordt aangetroffen, maar er blijven, meent hij, toch enkele oudere plaatsen over die leeren dat inderdaad de Jeruzalemsche bevolking vóor Ezra zoo heette. Doch zonderling genoeg beroept W. zich op Neh. 7 : 7 (lees: 6) en 61, dus op eene lijst waarvan hij de dagteekening onzeker acht en waarvan hij toegeeft (S. 13), dat zij wellicht „erst nach der Ankunft Ezras aufgestellt ist und also seine Gola mit einbegreift''. Deze teksten bewijzen dus niets. Nagenoeg even geringe bewijskracht ken ik toe aan Neh. 8 : 17; Ezra 9 : 4; 10 : 6, die door Wellh. als „andere sichere Fälle gleicher Art'' worden aangehaald. Neh. 8 : 17 is uit het verhaal van de invoering der wet, dus uit den tijd na Ezra's komst en daarom voor dit betoog waardeloos. In de twee andere wordt de overtreding der Joden onder wie Ezra en de zijnen waren aangekomen een afval der Gola genoemd. Hier hebben wij dan toch, meent Wellh., een zeker bewijs dat onder de bevolking die Ezra te Jeruzalem aantrof gewezen ballingen waren. Maar is het Ezra zelf door wien die bevolking Gola genoemd wordt? Ik geloof in mijn geschrift (bl. 114—118) deugdelijke gronden, die ik hier niet behoef te herhalen, te hebben aangevoerd voor de meening dat hier die uitdrukking van den Kroniekschrijver-redactor afkomstig is: Ezra 10 toch is een stuk dat niet zonder ingrijpende veranderingen uit Ezra's gedenkschriften is

overgenomen, zooals vooral blijkt uit de omstandigheid dat R [1]) hier Ezra zelven niet meer aan het woord laat; maar ook H. 9, hoewel een ik-stuk, is door de pen van den redactor gegaan. Is het ook wel waarschijnlijk dat Ezra, die zelf met eene schare ballingen uit Babel kwam, de Jeruzalemsche bevolking, en dat nog wel waar hij ze van zijne Gola uitdrukkelijk onderscheidt, zoo maar kortweg „de Ballingen" genoemd heeft? Zou hij, zelfs indien de Jeruzalemsche bevolking zoo geheeten had, in dit zijn verhaal die uitdrukking niet hebben vermeden? Wellh. zelf maakt (S. 13) de zeer juiste opmerking, dat in Ezra 6 : 16—18 „das Aufhören der Quelle und das Einsetzen des Redactors" te bespeuren is o. a. hieraan, dat nu van de bne haGola gesproken wordt, m. a. w. dat deze uitdrukking een kenmerk is van den Kroniekschrijver-redactor. Als wij nu hierbij in aanmerking nemen dat in des redactors bron of bronnen in Ezra 5 en 6 en in de geschriften van Haggai en Zacharja de Judeesche bevolking nooit of nimmer Gola genoemd wordt, dan is het immers zoo goed als zeker, dat het niet Ezra maar de redactor is door wien in Ezra 9 en 10 die uitdrukking op de Joden die vóor Ezra's komst in het land waren is toegepast. Maar, zegt Wellh., het is onwaarschijnlijk dat R hier de Gola ingeschoven en haar dus eene onverdiende schuld aangewreven heeft. Doch dit heeft R niet gedaan. Dat de Jeruzalemsche bevolking tijdens Ezra eene schuld op zich had geladen, heeft R niet uitgedacht, maar gevonden in het geschrift van Ezra, waaraan hij een deel zijner stof ontleende. Hij heeft niets anders gedaan dan er op wijzen ook hier, in overeenstemming met geheel zijne voorstelling in de voorgaande hoofdstukken, dat die bevolking reeds eene Gola was. Hoe kon R, bij de praemissen waarvan hij uitging, het verhaal van Ezra's poging tot hervorming mededeelen, zonder gedrongen te worden tot de voorstelling dat tijdens Ezra de eerste Gola gedegenereerd was? Evenmin stem ik aan Wellh. toe, dat Ezra's ontroering over de schuld der Jeruzalemmers onbegrijpelijk zou zijn, als de Joodsche bevolking vóor zijne aankomst uit louter achtergebleven bestond. Toen de achtergeblevenen den tempel herbouwd

1) Met deze letter wordt van nu af meermalen de Kroniekschrijver-redactor aangeduid.

hadden, hebben natuurlijk de ballingen veel gunstiger gedachten omtrent hen opgevat dan vóor dien tijd een Ezechiël, een Deutero-Jezaja konden hebben. Dat Ezra dus in Babel de tempelgemeente idealizeerde en zij hem bij nadere kennismaking ter plaatse bitter tegenviel — wat is begrijpelijker dan dit?

Een argument voor den terugkeer tijdens Cyrus haalt Wellh. nog uit Ezra 4 : 12, waar de in vs. 7—10 vermelde personen aan koning Artahsjasta schrijven, dat de Joden die van u tot ons opgetrokken en te Jeruzalem gekomen zijn [1]) bezig zijn die oproerige stad te herbouwen (S. 14). Wellh. meent dat hier sprake is van den tijd vóor Ezra's komst en dus ook deze tekst voor een terugkeer der Gola tijdens Cyrus pleit. Werpt men hem tegen: maar die muurbouwers zijn blijkens *van u* ten tijde van Artahsjasta gekomen en zijn dus, volgens de gewone opvatting, Joden die met Ezra zijn opgetrokken, dan luidt zijn antwoord: *van u* (sing.; Esdras *van ulieden*) beteekent eenvoudig: uit het Oosten, waar Artahsjasta woont, en wil dus niet zeggen: onder zijne regeering, maar alleen: uit zijn land. Hoewel deze verklaring mij onjuist voorkomt, laat ik de kwestie of hier Ezra's Gola dan wel eene vroegere bedoeld is in het midden, om met des te meer nadruk de vraag te stellen: heeft Wellh. het recht dezen tekst als bewijsplaats aan te halen? Dit ontken ik. In mijn geschrift (bl. 63—74) heb ik trachten aan te toonen, dat Ezra 4 : 6—23 eene verdichting is, in zijn geheel ongeloofwaardig; Wellh. stemt met dit oordeel voor zoover de briefwisseling in vs. 11—22 betreft onvoorwaardelijk in (S. 4 f); hij noemt ze „gefälscht und wertlos"; maar meent dat de mededeelingen en de namen in vs. 6—10 vertrouwen verdienen. Ofschoon ik tegen de namen in vs. 9^b, 10 m. i. afdoende bedenkingen heb in het midden gebracht [2]), die door

1) Volg. Wellh. behoort אתך nog tot den relatieven zin en moet het vertaald worden alsof er ואתך stond.

2) Volg. Wellh. (S. 4 f.) zou ik tegen vs. 6—10 hebben aangevoerd dat volgens Nehemja de vijandelijkheden tegen de Joden van zekere aanzienlijke privaatpersonen uit de omgeving zouden zijn uitgegaan en niet van Perzische ambtenaren. Ik weet niet dat ik hiervan iets heb gezegd en heb op hetgeen Wellh. hierover opmerkt dus niets te antwoorden. Wel heb ik (bl. 65 vv.) aangetoond dat enkele hier voorkomende namen van volken elders titels van ambtenaren en derhalve onjuist zijn; wat Wellh. niet bestrijdt. Op dezelfde bladz. zegt Wellh. dat ik op den „Widerspruch gegen die beglaubigte Geschichte" die in Neh. 2 te vinden is niet gewezen heb; men kan het echter bij mij bl. 71 lezen.

Wellh. niet weerlegd zijn, wil ik aannemen dat vs. 6—8 geloofwaardige berichten behelst. Maar deze vermelden niets anders dan dat Perzische hoogwaardigheidbekleeders de Joden bij Ahasweros en Artahsjasta hebben aangeklaagd; waarvan? blijkt niet. Nu betwist ik aan Wellh. het recht den inhoud dier aanklacht uit de door hem zelven voor „wertlos" verklaarde oorkonden, vs. 11—22 bepaaldelijk vs. 12, af te leiden. Meent men, met erkenning van de ongeloofwaardigheid van vs. 11—22 (23), vs. 6—8 als betrouwbare mededeelingen te kunnen vasthouden, dan redeneere men aldus: wij hebben hier overblijfselen van verhalen volgens welke de Joden door Perzische ambtenaren bij Xerxes en Artaxerxes werden aangeklaagd; maar naar aanleiding van welke feiten dit geschiedde, weten wij niet. Dat die aanklachten — gesteld dat ook die welke bij Artahsjasta werd ingebracht plaats vond vóor de komst van Nehemja — op den muurbouw zouden hebben betrekking gehad, is hoogst onwaarschijnlijk. Immers, de onderstelling dat de Joden reeds vóor Nehemja den muurbouw begonnen en — zooals men dan om Neh. 1 : 3 v.v. moet aannemen — bijna voltooiden, is zeer onaannemelijk, zooals ik bl. 69—71 meen te hebben aangetoond. Mijn betoog, waaraan Wellh. tot mijn spijt geen aandacht geschonken heeft, zal ik hier niet weer uitschrijven; maar ik wil toch kortelijk herinneren waarop het neerkomt. Indien Nehemja, koninklijk landvoogd, den muur herstellende met uitdrukkelijke vergunning van zijn vorst, met zoo ontzaggelijk veel moeilijkheden te kampen had, hoe is het dan mogelijk dat de Joden vroeger zonder zulk een hoofd, zonder koninklijke vergunning, den muur ten naastebij hebben kunnen voltooien? Hoe is de spot van Sanballat en Tobia te verklaren, (Neh. 3 : 33—35), indien hij een werk gold waarvan het al genoegzaam gebleken was dat de Joden er voor berekend waren? Hoe is het te verklaren, dat de in de omgeving wonende heidenen tijdens Nehemja er aan denken het werk met geweld te verhinderen, zich niet storende aan Nehemja's hooge positie als landvoogd noch aan de door hem medegebrachte volmacht des konings, terwijl zij eenige jaren vroeger toen de Joden bouwden zonder verlof des konings, zonder een vriend des konings tot hoofd en beschermer, zoo gedwee een koninklijk bevel om tusschenbeiden te komen afwachtten?

Op dit betoog gaat Wellh. niet in, evenmin op hetgeen ik in het midden bracht (bl. 71 v.), om de verklaring van Neh. 1 : 3 vv. door Bertheau en anderen, die meenen dat hier sprake is van de vernieling van een reeds herstelden muur, te bestrijden. Wellh. vergenoegt zich met de woorden van Bertheau nog eens uit te schrijven; wat ik natuurlijk voor geen wederlegging van de door mij tegen Bertheau's voorstelling aangevoerde argumenten houden kan. De herbouw van Jeruzalems muur vóor de aankomst van Nehemja is minst genomen zeer problematiek, en Ezra 4 : 12 als bewijsplaats voor den terugkeer tijdens Cyrus stellig waardeloos.

Mijn betoog tegen de kracht van Wellhausens argumenten wordt nog versterkt door zijne eigen bekentenis (S. 14), dat hij bij de verklaring van Neh. 1 : 2 v. om hunnentwil van „das nächtstliegende Verständnis" moet afzien.

Ter beoordeeling van de geloofwaardigheid van het verhaal over den terugkeer tijdens Cyrus leggen de geschriften van Haggai en Zacharja groot gewicht in de schaal. Ik heb er dan ook zeer opzettelijk (bl. 19—25) bij stilgestaan en de stelling verdedigd, dat zij van een terugkeer van ballingen niets weten. Uit den aard der zaak speelt het argumentum e silentio hierbij eene groote rol. Nu meent Wellh. dat ik hieraan te veel gewicht toeken. Men kan toch niet verlangen, zegt hij, dat de naexielische Joden in Palestina telkens, ook als er geen bijzondere reden voor was, zich zelven zullen hebben aangeduid als ballingen en op den terugkeer zullen hebben gezinspeeld. Natuurlijk, als er geen reden voor is, zal niemaud dat verlangen. Liep de kwestie b.v. over een Spreukenboek, niemand zou er aan denken uit het ontbreken van toespelingen op den terugkeer af te leiden dat de auteur er dus niet van geweten heeft. Maar met de geschriften van Haggai en Zacharja is het een gansch ander geval; hier heeft het argumentum e silentio bijzondere kracht. Deze mannen toch treden als profeten op slechts 17 jaar na den ondersteldeu terugkeer en hebben dien dus beleefd; zij dringen aan op eene zaak, den herbouw van den tempel, die met dien terugkeer in het allernauwst verband staat. Welk motief zou hun bij hunne aansporingen beter zijn te stade gekomen dan dit: Jahwe heeft

u uit de Ballingschap doen terugkeeren om zijn dienst te herstellen; wat talmt gij dan met den herbouw van zijn huis? Dit staat toch wel vast, dat de ballingen, als zij van Cyrus de vergunning tot den terugkeer hebben bekomen, teruggekeerd moeten zijn in het gevoel hunner verplichting om den tempel te herbouwen; konden zij met het oog op Jez. 44 : 28 anders oordeelen? Maar is het dan niet ondenkbaar, dat profeten die hen aansporen tot den herbouw van het heiligdom zelfs geen enkele maal zinspelen op de door Jahwe hun geschonken verlossing, noch den tempelbouw voorstellen als eene daaruit voor hen voortvloeiende verplichting? Het stilzwijgen dezer mannen is in dezen een argument zoo krachtig, dat het op den duur moeielijk zal vallen daartegenover de bewering vol te houden, dat toch tijdens Cyrus een terugkeer uit de Ballingschap heeft plaats gehad. Wat men ook op de bewijskracht van enkele der door mij aangevoerde plaatsen uit deze geschriften moge afdingen, het machtige argumentum e silentio blijft onverzettelijk protesteeren tegen de geloofwaardigheid van Ezra 1.

Ik acht het derhalve onnoodig opnieuw die plaatsen uit *Haggai* en *Zacharja* te bespreken, waarvan ik beweerd heb dat zij met de onderstelling van een terugkeer tijdens Cyrus in strijd zijn. Alleen doe ik opmerken dat Wellh. slechts eenige daarvan ter sprake brengt en hoogstens aantoont, dat deze desnoods eene andere verklaring *toelaten*, niet dat zij ze *eischen* [1]). Hadden wij Ezra 1 niet, dan zou ieder de bewering dat deze profeten een terugkeer achter zich hebben eenvoudig ongerijmd vinden.

En voorts vermeld ik met blijdschap, dat Wellh. zijne door mij bestreden vertaling van Hagg. 1 : 9, volgens welke in dit vers eene zinspeling op den terugkeer zou liggen, wel niet opgeeft maar toch ook niet beslist vasthoudt; hij vermoedt nl.

---

1) Tegen mijne opmerking dat Zacharja's uitroep (Zach. 2 : 10 v.) „berg u in Sion gij die in Babel woont" van de onderstelling uitgaat dat er nog geen terugkeer heeft plaats gehad, stelt Wellh. de vraag, of men dan ook in Jez. 48 : 20; 52 : 11 eene tegenstrijdigheid met 44 : 24—28 ziet? Dit argument vat ik niet; de aangehaalde plaatsen uit *Jezaja* onderstellen precies hetzelfde als die van Zacharja en zijn geschreven vóór den terugkeer, wat ik juist ook van Zach. 2 : 10 v. beweer.

thans dat de tekst bedorven is en slaat eene verandering voor, waardoor in elk geval de zinspeling verdwijnt [1]).

Toch noemt Wellh. een paar bijzonderheden waaruit zal blijken dat Haggai en Zacharja een terugkeer achter zich hebben. De eerste is de hooge bestemming waartoe deze profeten Zerubbabel geroepen achten. Indien hij, vraagt Wellh., geen Davidiet is, trots zijn naam niet in Babel geboren, maar gesproten uit de geringe lieden die in het land waren achtergebleven, hoe kan hij dan door deze mannen als de toekomstige Messias zijn beschouwd? „Woher dann seine h. Legitimität?" Ik moet zeggen dat ik de beteekenis dezer vragen niet goed vat. Waarom kan iemand die uit de in het land achtergeblevenen is gesproten niet als Messias erkend zijn? Omdat zulk een van geringen stand moet geweest zijn? Doch dit is eene gevolgtrekking die Wellh. uit mijne voorstelling maakt, maar die ik niet voor mijne rekening neem. De achtergeblevenen waren trots 2 Kon. 25 : 12 niet allen geringe lieden; er waren ook na 586 aanzienlijken, krijgsoversten in Juda (Jer. 40—42), zelfs wordt een man van koninklijken bloede met name vermeld (Jer. 41 : 1). En hoewel ettelijken hunner na den moord van Gedalja naar Egypte uitgeweken of naar Babel weggevoerd zullen zijn, uit Jer. 40—42 leeren wij dat 2 Kon. 25 : 12 zeer cum grano salis moet opgevat worden, en uit *Klaagliederen*, dat er tijdens de Ballingschap nog priesters en profeten, dus aanzienlijken, te Jeruzalem waren. Dat wij van dergelijke absolute verzekeringen, zooals wij er 2 Kon. 25 : 12 eene vinden, heel wat moeten afdoen, leert ons vooral 2 Kon. 24 : 14, waar wij lezen dat ook al na de wegvoering van Jojachin en de zijnen slechts de geringe lieden in het land waren overgebleven; terwijl wij weten dat elf jaar later weer eene menigte aanzienlijken met Sedekia in ballingschap zijn gegaan [2]). Of meent Wellh. wellicht om den babylonischen naam van Zerubbabel, dat hij in Babel moet geboren zijn? Doch dat die naam babylonisch is, staat alles behalve vast, en zou in casu ook niets bewijzen: de man die in naam der koningen van

1) Hij wil lezen רוצים en בביתו.

2) Evenzoo is te beoordeelen de verzekering Jer. 43 : 5, dat Johannes ben Kareah *het gansche overschot van Juda* naar Egypte medenam.

Babel Juda bestuurde kan als zoodanig een babylonischen naam hebben aangenomen; voor zijne afkomst bewijst de naam niets. Of bedoelt Wellh.: hoe kunnen Haggai en Zacharja een niet-Davidiet tot zoo hooge waardigheid geroepen achten? Antwoord: die waardigheid kenden zij hem toe niet om zijne afkomst, maar omdat hij de tempelbouwer was. Doch gesteld, ik was in mijn betoog dat Zerubbabel geen Davidiet was (bl. 45 vv.) tekortgeschoten — wat mij echter vooralsnog niet is aangetoond — zou dit tot de kwestie of hij al dan niet een uit Babel teruggekeerde was iets afdoen? De stand der zaak is deze: Haggai en Zacharja achten Zerubbabel, den landvoogd, den tempelbouwer, tot de Messiaswaardigheid geroepen; van zijne afstamming van David reppen zij niet, hoe goed deze hun ook in hunne voorspellingen omtrent hem ware te stade gekomen; dat hij een uit Babel verloste was zeggen zij evenmin, hoewel ook hieruit Jahwe's gunst jegens hem had kunnen blijken. Wat geeft ons nu recht tot de bewering: zij moeten, omdat zij in hem den Messias zien, hem als een Davidszoon en als een teruggekeerden balling gekend hebben? Ligt het niet voor de hand te zeggen: zij hebben hem de Messiaswaardigheid toegedacht, omdat hij den tempel herbouwde en dus een begin maakte met het herstel van Israël?

Voorts moet Jozua „der berechtigte Erbe der Söhne Sadok, des jerusalemischen Tempeladels" geweest zijn. Vanwaar anders, vraagt Wellh., „die auch ihm (dem Josua) anhaftende, entsprechende Legitimität?" Maar heb ik ontkend dat Jozua een legitiem priester was? Volstrekt niet. Ik heb ontkend, en blijf ontkennen, dat de genealogie: Josadak de zoon van Seraja, en de mededeeling dat Jozua's vader Josadak een balling is geweest, betrouwbare berichten zijn; want zij steunen alleen op het gezag van den Kroniekschrijver (2 Kron. 5 : 40 v.). Dat Jozua en Josadak op de eene of andere wijze van de bne-Sadok afstammen, betwijfel ik niet, maar dit heeft immers met de vraag die ons bezighoudt, of Jozua uit Babel is gekomen, niets te maken. Dat toch niet *alle* priesters zijn weggevoerd, leert *Klaagliederen* (zie b.v. 1 : 4) duidelijk genoeg.

Van meer gewicht is de bijzonderheid waarop Wellh. verder wijst, dat Haggia en Zacharja de data aangeven op de wijze der Babyloniërs en het jaar niet meer als vóor de Ballingschap in

den herfst, maar in de lente, met Nizan, laten beginnen. Kosters, zegt Wellh., zal mij wel toestemmen dat dit gebruik van babylonischen oorsprong is. Met die toestemming draal ik geen oogenblik, maar de daaruit gemaakte gevolgtrekking dat de Joden „an eine so merkwürdige Genauigkeit der Zeitbestimmung und an die Fruhlingsära” *in Babel* gewoon geraakt moeten zijn, geef ik niet toe. Zou die Frühlingsära niet ook in Juda, zoodra dit een babylonisch gewest werd, zijn ingevoerd? Dit aan te nemen ligt m. i. voor de hand. En wellicht pleit hiervoor Jer. 36 : 22, volgens welk vers de negende maand eene wintermaand was en dus de aanvang van het jaar in de lente viel. Deze dagteekening is wel niet van Jeremia zelven, maar toch van iemand die naar Kuenens oordeel zeer dicht bij de door hem verhaalde gebeurtenissen stond. De vraag is slechts: moeten wij dien man onder de ballingen of in Juda zoeken? Gewoonlijk stelt men het eerste, ook Kuenen, maar deze zeer aarzelend [1]). Voor deze aarzeling is inderdaad reden. Het is toch veel aannemelijker dat de man, die o. a. de gebeurtenissen in Juda na 586, alsmede Jeremia's prediking en wedervaren in Egypte beschreef (Jer. 40—44), in Juda dan dat hij in Babel gewoond heeft. Worden wij niet weerhouden door de overweging dat er tijdens de Ballingschap in Juda geen geestelijk leven was, dan zie ik niet in waarom wij dezen redactor niet in dien tijd in Juda zouden plaatsen. Ik geloof dus dat Jer. 36 : 22 pleit voor het bestaan der lenteaera in Palestina tijdens de Ballingschap. Daar ik echter om het gewone gevoelen dat Jer. 36 in Babel geredigeerd is hierop geen te grooten nadruk durf leggen, en ik ook de mogelijkheid toegeef dat die redactie in Juda plaats vond na 536, bepaal ik er mij toe de gemaakte bedenking aldus te beantwoorden: Kan de lenteaera onder Israël niet minstens evengoed dagteekenen van den tijd dat Palestina eene babylonische provincie werd als van den terugkeer der ballingen?

Eene andere bedenking van Wellhausen is, dat, indien de terugkeer niet heeft plaats gehad, de moedeloosheid van het

1) Zie HkO2 II, bl. 260 v. Hij erkent dat „het gelijktijdig voorhanden zijn van de Judeesche en van de Egyptische hoofdstukken” zich gemakkelijkér laat verklaren onder de *in Judea* teruggekeerden dan vóor het einde der Ballingschap, d. i. in Babel.

volk waartegen Haggai en Zacharja strijden niet te verklaren is. „Die Enttäuschung und die Muthlosigkeit der H. und Z. entgegen treten... (läszt sich) bei Kosters' Annahme durchaus nicht begreifen" (S. 17 f.). Hoe konden, vraagt Wellh., deze profeten tot het volk zeggen: Uwe verwachtingen zijn niet vervuld, omdat gij den tempel nog niet herbouwd hebt? Herbouw dien, en Jahwe, op wiens komst gij tot dusver te vergeefs hebt gewacht, zal tot zijn heiligdom komen. — Doch ik geloof, dat Wellh. zich hierin vergist. Welke zijn de verwachtingen over wier verijdeling de profeten hunne tijdgenooten troosten? Niet zulke die zij reeds vóor den tempelbouw koesterden, maar zulke die zij, op grond van Haggai's en Zacharja's profetieën, bij het aanvaarden van het werk hadden opgevat. In de rede waarmede Haggai zijn volk tot den tempelbouw opwekt (1 : 1—11) is geen sprake van verijdelde verwachtingen. Hij wijst op het misgewas en verklaart dit als eene straf voor het verzuimen van den tempelbouw. Van verijdelde verwachtingen waarover hij hen troost gewaagt hij eerst eene maand nadat de arbeid begonnen is, als de bouwers zien dat de nieuwe tempel in luister zoover bij den ouden zal achterstaan (verg. Hagg. 1 : 15 met 2 : 1 vv.), en wederom een paar maanden later, als de Joden klagen dat, trots de belofte dat met den tempelbouw de tegenspoed zou ophouden, deze door de mislukking van den vruchtenoogst nog voortduurt (2 : 10—19). En Zacharja? Ja, hij onderstelt dat er een „Hoelang nog, Heer?" in de ziel zijner hoorders leeft (1 : 12), dat zij reeds lang te vergeefs naar verlossing hebben uitgezien; maar is de moedeloosheid die zich dientengevolge van hen meester maakte niet ook zonder de onderstelling van een terugkeer der ballingen volkomen verklaarbaar? De profeet zinspeelt immers met geen enkel woord op eene bepaalde gebeurtenis, waardoor die straks verijdelde hoop op verlossing in hunne ziel gewekt zou zijn.

Ten slotte komt mijn bestrijder tot de meer algemeene bedenkingen. Hij vraagt hoe het mogelijk is dat de achtergebleven bevolking, tot een minimum gereduceerd, behoorende tot den geringsten stand, op eigen initiatief tot een werk als den tempelbouw is overgegaan? Dat de achtergeblevenen niet al-

len van geringen stand waren en 2 Kon. 25 : 12 niet naar de letter mag worden verstaan, deed ik boven [1] in een ander verband reeds opmerken. En even onjuist is dat zij tot een minimum gereduceerd waren. Nebukadresar heeft omstreeks 14000 mannen weggevoerd; hoe hoog men ook het aantal omgekomenen door honger, pest en zwaard en dat der naar Egypte uitgewekenen aansla, het getal der overgeblevenen moet toch zeer aanzienlijk zijn geweest. Dit blijkt ook uit de volgende berekening. Het cijfer 42360 (Neh. 7 : 66) is — immers ook volgens Wellh.? — dat van de manlijke leden der gemeente tijdens Nehemja, slaven en slavinnen niet medegerekend; trekt men hieraf het cijfer der tijdens Cyrus teruggekeerden, naar W.'s schatting omstreeks 7000, en dat der met Ezra gerepatriëerden, omstreeks 1500, dan is het overblijvend cijfer zoo groot, dat men wel moet aannemen dat het hoofdbestanddeel der gemeente uit achtergeblevenen bestond en dezen numeriek verre de meerderen waren. Derhalve, zelfs indien er een terugkeer ten tijde van Cyrus plaats had, gaat het nog niet aan van de achtergeblevenen te zeggen dat zij tot een minimum waren gereduceerd. Dat men hun voorts niet alle zelfvertrouwen mag ontzeggen, leert Ezech. 33 : 23—29. Al noemt daar de profeet de achtergeblevenen, met onmiskenbare minachting, „de bewoners dier puinhoopen op Israëls grond" en al meent hij dat zij ter uitroeiing bestemd zijn, zij zijn zich toch bewust ook zonder de ballingen Jahwe's volk te wezen en maken met eene zekere fierheid voor zich alleen aanspraak op het bezit van Kanaän. Kon bij lieden met zulke aspiratiën het denkbeeld niet opkomen, den tempel te herbouwen? Koesteren ook niet de dichters van *Klaagliederen* de hoop op volksherstel, zonderdat zij de verwachting van een terugkeer der ballingen uitspreken? Het is wel waar, zooals Wellh. doet opmerken, dat de in Babylonië levende schrijvers van de achtergebleven bevolking zeer gering denken en Jeruzalem voorstellen als een puinhoop; maar wij moeten ons wachten hun oordeel in dezen blindelings te vertrouwen. Immers, dit hangt — zooals ik onlangs heb aangewezen [2] — samen met dogmatische beschouwingen, met de overtuiging nl. dat alleen

---

1) Zie bl. 560. 2) Theol. Tijds., XXIX, bl. 353—384.

zij, de ballingen, het volk van Jahwe zijn en hun alleen Jahwe's beloften gelden, eene overtuiging die op de spits gedreven is in *Kronieken*, in de voorstelling dat het gansche volk weggevoerd en het land 70 jaar lang eene woestijn is geweest (2 Kron. 36 : 20 v.). Trouwens, Wellh. zelf geeft (S. 20 f) toe dat men „die Deportation vielfach als zu radikal angesehen (hat)", waarvan immers het tegendeel door *Klaagliederen* duidelijk bewezen wordt; dat „ein starker Bodensatz der alten Bevölkerung sich noch im Lande vorfand"; dat Neh. 7 protesteert tegen de voorstelling van den Kroniekschrijver „dasz ungefähr die gesamte nachexilische Gemeinde aus den Nachkommen der Gola bestanden habe". Volkomen hetzelfde als wat ik betoogde; maar wat is er dan waar van Wellh.'s bewering (S. 18) dat „die Einwohnerzahl Judäas auf ein Minimum herabgesunken (war)"?

Hoe kwamen, vraagt Wellh. verder, die Palestynsche boeren er toe, door hunne godsdienstige traditie eene streep te halen, hunne plaatselijke heiligdommen en halfheidenschen cultus op te geven en Jeruzalemsche Legitimisten te worden, doortrokken van den geest van Deuteronomium? Reeds de onderstelling waarvan die vraag uitgaat, nl. dat Jeruzalem in de Ballingschap onbewoond was en dus de tempel herbouwd moest zijn door daarheen verhuisde Palestynsche boeren, beaam ik niet. De dichters van *Klaagliederen* onderstellen doorloopend, dat Jeruzalem wel eene zwaar geteisterde, maar niet dat het eene ontvolkte stad is; zij heeft nog priesters en profeten, oudsten en maagden (1 : 4 ; 2 : 10). Wij kunnen dus die Palestynsche boeren gerust bij hunne oude heiligdommen laten. Maar bovendien behoefden zij nog geen Legitimisten te zijn „im Sinne des Deuteronomiums" om prijs te stellen op het heiligdom te Jeruzalem. Immers togen zelfs mannen uit Sichem, Sjilo, Samarië, nog na de verwoesting des tempels, naar de heilige plaats om er meeloffers en wierook te brengen (Jer. 41 : 4 vv.), en had Jeruzalem reeds tijdens Jeremia, zooals blijkt uit zijn telkens herhaald: gij mannen van Juda en inwoners van Jeruzalem! eene zekere centrale beteekenis. En van den anderen kant mogen wij ons ook de Jeruzalemsche tempelbouwers volstrekt niet als volbloed Deuteronomisten voorstellen; dat er een kern van zulke mannen was, is niet te betwijfelen, maar wat wij

van die bevolking weten uit den tijd der aankomst van Ezra's Gola — dus uit een tijd waarin volgens het gewone gevoelen zich reeds duizende ballingen met haar verbonden hadden — verbiedt ons zeer stellig om de zooveel vroeger levende tempelbouwers voor Legitimisten „im Sinne des Deuteronomiums" te houden.

Met mijne hypothese kan Wellh. voorts niet verklaren dat de „Tendenzen" van den Priestercodex, reeds lang vóor de invoering daarvan, in de Palestynsche gemeente, o. a. bij Haggai en Maleachi, gevonden worden. Dit schijnt mij ganschelijk niet onverklaarbaar. Het is het alleen als men aanneemt dat die priesterlijke „Tendenzen" uitsluitend in Babel kunnen zijn ontstaan. Maar zou Ezechiël, indien hij eens niet ware weggevoerd, zijne sterke priesterlijke „Tendenzen" niet gehad hebben? Zou hij ze niet uit Jeruzalem hebben medegebracht en eerst aan den Kebar hebben opgedaan? Het schijnt mij ongeloofelijk. Is de Priestercodex niet ontstaan uit eene geestesstrooming die, eigenlijk reeds met *Deuteronomium* begonnen, zich zoowel bij de achtergeblevenen als bij de weggevoerden openbaarde? Waarom moet toch al het nieuwe door de ballingen zijn medegebracht? Ik geef toe dat aan het ontstaan van het Jodendom is voorafgegaan „ein vollständig Durchschneiden der natürlichen Tradition des Lebens, des Zusammenhangs mit den ererbten Zuständen"; maar is dit alleen waar voor de ballingen, niet ook voor de achtergeblevenen? Zullen ook niet zij den ondergang van Juda, van Israëls volksbestaan, de verwoesting huns tempels hebben ondervonden als een „Durchschneiden des Zusammenhangs mit den ererbten Zuständen"? Al was de breuk met het verleden voor de weggevoerden uit den aard der zaak grooter dan voor de achtergeblevenen, ook voor dezen was er eene breuk, die op hun godsdienstig denken en willen van beslissenden invloed moest zijn. Ik wensch de beteekenis der ballingen voor de godsdienstige ontwikkeling van Israël niet te miskennen, maar meen dat wij haar hoog genoeg aanslaan, als wij haar zoeken in hetgeen het Jodendom door Ezra en zijne geestverwanten geworden is.

Eene laatste opmerking van Wellh. is deze (S. 19 f). De ballingen beschouwden zich zelven als de kern en het uitgangspunt der toekomstige Theocratie; hoe is het dan mogelijk, dat

zij de pogingen der door hen zoo diep verachte achtergeblevenen met sympathie hebben begroet? dat een Ezra in de Jeruzalemsche bevolking blijkbaar een ideaal meende te vinden en hevig ontroerd is bij de ontdekking dat zij alles behalve dat is? dat Nehemja niet meer de babylonische Gola maar Jeruzalem als het centrum van het Jodendom beschouwt? Mij dunkt, een en ander is hoogst natuurlijk. Moesten de ballingen de in Juda achtergeblevenen niet met een gansch ander oog aanschouwen *van het oogenblik af* dat dezen met zoo goed gevolg het herstel van Israël ter hand namen en, blijkbaar gesteund door Jahwe's gunst, den tempel herbouwden? De ballingen die volg. Zach. 6 : 9—15 hunne sympathie met den tempelbouw kwamen betuigen, deden dit eerst toen die bouw reeds een goed eind gevorderd was; want de profetie staat in Zacharja's boek onmiddellijk vóor eene andere die gedagteekend is van de negende maand van het vierde jaar van Darius (7 : 1) en is dus denkelijk een paar jaar na het begin van den bouw (Hagg. 1 : 15) uitgesproken. Hoe natuurlijk het is dat Ezra de tempelgemeente idealizeerde, zagen wij boven reeds. Dat Nehemja in een tijd toen Jeruzalem reeds langer dan eene eeuw den tempel weer in zijn midden had, dit als het centrnm van den toekomstigen Godsstaat beschouwde, is ook bij mijne hypothese zoo begrijpelijk mogelijk. Ten slotte doe ik opmerken dat ook wel niet alle ballingen zoo gering over de achtergeblevenen zullen gedacht hebben als hunne woordvoerders, een Ezechiël, een Deutero-Jezaja; velen hunner zullen onder hen familieleden en betrekkingen hebben gehad.

Ik meen zoo onbevooroordeeld mogelijk Wellhausens pleit voor den terugkeer der Gola tijdens Cyrus overwogen te hebben, maar ben evenmin als vroeger overtuigd dat die terugkeer in de reeks der welgewaarborgde feiten van Israëls historie behoort.

Over de rest (S. 3—10) kan ik korter zijn. Wellhausens bestrijding van mijne stelling dat Ezra 7—10 in tijdsorde volgt op den muurbouw door Nehemja is niet principiëel, meer een betoog dat de daarvoor door mij bijgebrachte argumenten niet beslissend zijn. Eljasjib kan, zegt Wellh., omdat hij in 432 een gehuwden kleinzoon had, in 458 wel een volwassen zoon gehad hebben. Toegestemd; maar is het ook waarschijnlijk dat

die zoon toen reeds, wat toch uit Ezra 10 : 6 schijnt te volgen, een invloedrijk man is geweest? Al wordt onder de muurbouwers, zoo redeneert Wellh., geen der met Ezra gekomen geslachtshoofden vermeld, daarom kunnen zij er wel onder geweest zijn; want de Gola van Ezra, 4 procent van het geheel, behoeft niet overal te bespeuren te zijn en zal niet terstond in de Jeruzalemsche aristocratie eene plaats hebben veroverd. Maar is het, vraag ik, waarschijnlijk dat die Gola, bestaande uit ijveraars voor Israëls herstel, wier komst te Jeruzalem stellig een evenement is geweest, bij den herbouw van den muur zoo op den achtergrond is getreden dat men van haar niets merkt? Dat Nehemja Ezra niet noemt (want in Neh. 12 : 36 is zijn naam ook volg. Wellh. door R ingelascht), zal genoegzaam hieruit te verklaren zijn dat Nehemja altijd van zich zelven alleen spreekt. Maar de man die de verdiensten van allen die den herbouw van een stuk des muurs voor hunne rekening namen behoorlijk vermeldt, had toch geen reden Ezra alleen te verzwijgen. Het bevreemdende hiervan schijnt Wellh. zelf te gevoelen; want hij zoekt hem ten slotte in Neh. 12 : 33 v., let wel, in een lijstje welks namen, met uitzondering van die van Juda en Benjamin, stellig van den Kroniekschrijver zijn (verg. Neh. 12 : 12 vv.). Doch Wellh. zelf slaat deze bezwaren niet hoog aan, daar hij eindigt met te erkennen dat „allerdings die Möglichkeit (bleibt) dasz Ezra zwischen der ersten und der zweiten Anwesenheit Nehemias eingetroffen ist". Op deze concessie vestig ik ook hierom de aandacht, omdat er uit blijkt dat hij het tegen mij ingebrachte bezwaar, dat ik het „doppelt bezeugte Datum" van Ezra 7 : 7 v. (zevende jaar van Artahsjasta) voor fictief moet verklaren, ten slotte toch zelf niet onoverkomelijk schijnt te vinden. Immers, als hij de mogelijkheid open laat dat Ezra in het 33ste jaar diens konings is aangekomen, verklaart hij zich zelf eventueel tot verwerping van dat datum bereid.

Tot eene verplaatsing van Ezra 7—10 na de in Neh. 13 vermelde gebeurtenissen is Wellh. echter volstrekt niet geneigd. Het is anders vooral in dit hoofdstuk, waar wij Nehemja werkzaam zien in den reformatorischen geest van Ezra, hoogst bevreemdend, dat de hervormer zijn medestander niet noemt, als deze toen te Jeruzalem is geweest. Kon Ezra bij den muurbouw

nog op den achtergrond zijn gebleven, hier stellig niet. Hier, zou men zeggen, in het verhaal van zijne reformatorische bemoeiingen, had Nehemja den grooten geestverwant, die als hervormer aan ieder bekend was, niet kunnen verzwijgen. Voeg daarbij de argumenten die ik bl. 131 v. heb aangevoerd en die door Wellh. niet worden weerlegd, en er is m. i. alle reden voor de meening, dat de gebeurtenissen van Neh. 13 vooraf zijn gegaan aan die van Ezra 7—10. Wat hem echter weerhoudt omtrent dit punt toe te geven, is de overweging dat men dan moet aannemen dat R in Ezra 7—10 den naam van Nehemja onderdrukt heeft. Dan toch zou Ezra bij zijne komst te Jeruzalem Nehemja daar aangetroffen en niet alleen met de vorsten en oudsten, maar vooral met hem onderhandeld moeten hebben. Dit is, zeer zeker, de consequentie van mijne opvatting, en ik aarzel ook niet haar voor mijne rekening te nemen. Het is rationeeler te onderstellen dat de Kroniekschrijver bij de bewerking van Ezra 10 daaruit den naam van Nehemja verwijderd heeft — indien hij de volgorde Ezra—Nehemja wilde omkeeren, kon hij immers niet anders — dan aan te nemen eene opeenvolging van gebeurtenissen zoo irrationeel als die van Neh. 13 na Ezra 7—10 zou zijn, en een zoo ongemotiveerd verzwijgen van Ezra door zijn geestverwant en medestander als in dat geval aan den auteur van Neh. 13 zou moeten worden te laste gelegd. Trouwens, het verhaal van Ezra's openlijk optreden in Jeruzalem (Ezra 10) is, dit erkent ieder, sterk door R omgewerkt; hij doet ook geen moeite het te verhelen: terwijl hij in H. 9 Ezra nog in den eersten persoon laat spreken, handelt hij hier over hem in den derden persoon, en geeft reeds daarmede genoegzaam te kennen dat hij Ezra's geschrift niet meer op den voet volgt, maar meer zelfstandig de gebeurtenissen vertelt. Eene vraag wensch ik hieraan vast te knoopen: was Nehemja tijdens zijn tweede verblijf nog landvoogd? Volg. Neh. 5 : 14 is hij dit twaalf jaar geweest, tot het 32ste jaar van Artahsjasta; volg. 13 : 6 keert hij in het 33ste jaar diens konings terug. Hing zijne reis wellicht samen met de begeerte naar een anderen werkkring, die hem zou vergunnen meer dan tot nog toe zich uitsluitend met den godsdienst der Joden bezig te houden en als godsdienstig hervormer op te treden? Kan ook de naam Tirsjatha met eene verandering van betrekking samenhangen? Er blijft hier nog veel te vragen over.

Wellh. erkent dat er reden is voor de meening dat Neh. 8—10 ons verplaatst in lateren tijd dan Neh. 13. Eene dringende noodzakelijkheid daartoe ziet hij echter vooralsnog niet. Want, het is wel waar dat Nehemja in H. 13 de besluiten der vergadering in Neh. 9, 10 niet schijnt te onderstellen, maar de praktijk liet wellicht niet toe, terstond die besluiten in hun ganschen omvang toe te passen. „Es wird nichts so heisz gegessen wie es gekocht ist". Ten aanzien van het tiend geeft hij echter toe dat aan Neh. 13 : 12 het besluit 10 : 38 niet kan zijn voorafgegaan. Doch het slot van laatstgenoemde plaats zal, in overeenstemming met de latere praxis, zijn toegevoegd. Maar dit gaat niet; want wat er na weglating van והם וג overblijft is onvolledig. Wellh. wil dat overblijvende aldus vertalen: de eerstelingen enz. willen wij voor de priesters in de tempelvertrekken brengen en het tiend voor de Levieten (willen wij in de tempelvertrekken brengen). Doch de tusschen ( ) geplaatste woorden worden ten onrechte uit het voorgaande herhaald. Met V. Ryssel [1]) moeten wij ללוים evenals לכהנים laten afhangen van נביא en de ל vertalen niet *voor* maar *aan;* anders toch zou לכהנם onmiddellijk achter יצהר moeten staan. De vertaling van Ryssel is m. i. juist: wij willen de eerstelingen enz. . . . „an die Priester in die Zellen des Tempels unseres Gottes einliefern und die Zehnten von unserem Ackerland an die Leviten". Dus: zij willen de eerstelingen ter hand stellen aan de priesters en ze naar de tempelvertrekken brengen, het tiend daarentegen aan de Levieten geven; hoe zij dit leveren zegt het slot: zij brengen het niet als de eerstelingen naar den tempel, maar de Levieten halen het op. De laatste woorden behooren dus bij het voorgaande en kunnen niet gemist worden. Daarmede blijft de tegenstrijdigheid met Neh.13 en tevens mijn recht om Neh. 13 te beschouwen als anterieur aan Neh. 9, 10. Voor Wellh's volgend betoog zou trouwens de voorslag dien hij hier doet ook noodlottig worden. Immers, daarin tracht hij aan te toonen dat in Neh. 9, 10 de „Priestercodex" ondersteld wordt; door nu 10 : 38 te verminken, verstoort hij de overeenstemming met die wet en zou hij genoodzaakt worden de meening te omhelzen, die mij op andere gronden aan-

1 In *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, van Kautzsch.

nemelijk voorkomt, dat 10 : 38 een vroeger standpunt vertewoordigt dan de tiendwet in Num. 18.

Over de voorstelling die Wellh. geeft van mijne gronden voor het gevoelen dat Neh. 8 eens op Neh. 9, 10 gevolgd moet zijn heb ik mij ernstig te beklagen. Nadat hij een en ander heeft in het midden gebracht tegen mijne opmerking over de zonderlinge handelwijze eener vergadering die, na zich tot de gansche wet verplicht te hebben, zich nog tot eenige harer bepalingen afzonderlijk verbindt, zegt hij dat ik voor de meening dat in Neh. 10 : 33 vv. de Pwet niet ondersteld wordt aanvoer, dat sommige der daar genoemde verplichtingen niet aan P maar aan andere wetten, bepaaldelijk *Deuteronomium*, en enkele aan het nog niet gecodificeerde recht ontleend zijn. En dan bestrijdt Wellh. mijne stelling, o zoo gemakkelijk, door te zeggen: de meeste bepalingen stemmen toch met de priesterlijke wet overeen, en het is eene petitio principii te beweren, dat zij desalniettemin daaraan niet ontleend zijn. Zoo is het inderdaad licht een tegenstander te verslaan; maar ik zou mij schamen als ik met de schamele argumenten die Wellh. mij toedicht was voor den dag gekomen, als ik zoo onnoozel was geweest om aldus te redeneeren: eenige dezer bepalingen zijn uit andere wetten dan P, *dus* heeft de vergadering P niet gekend en *dus* zullen ook die besluiten welke met Pwetten overeenstemmen toch wel niet aan dat wetboek ontleend zijn. Ik heb iets anders en ik durf zeggen heel wat meer in het midden gebracht, zooals ieder die mijn betoog (bl. 90 vv.) aandachtig leest zal beamen. Dit komt in het kort hierop neer: de verplichtingen waartoe de vergadering zich verbindt (10 : 33 vv.) zijn voor een deel herhaling van voorexielische wetten, waarheen somtijds met een „zooals in de wet geschreven staat" verwezen wordt. Voor een ander deel komen ze zakelijk met voorschriften der priesterlijke wet overeen, maar zijn daaraan niet ontleend: 1°) omdat de verbintenis omtrent het sabbatjaar en de invordering van schulden wel overeenstemt met voorexielische wetten over deze onderwerpen, maar niet met de daarmede correspondeerende Pwet; 2°) omdat het toonbrood hier wordt aangeduid met een naam die wel in de toevoegselen tot de Pwet, maar niet in deze zelf voorkomt; 3°) omdat de verplichting omtrent de eerstgeborenen wel zakelijk overeenstemt met Num. 18 : 15 vv., maar in hare bewoor-

dingen ontleend is aan twee oudere bepalingen, Exod. 13 : 1 v., 12 vv.; Deut. 15 : 19 v., uit welke de eigenaardige vorm waarin dit besluit gekleed is zich gereedelijk laat verklaren; 4⁰) omdat de bepaling omtrent de eerstelingen der boomvruchten verschilt van hetgeen de Pwet daaromtrent (Lev. 19 : 23 v.) voorschrijft; 5⁰) omdat de verplichting omtrent de עריסות en תרומות van vs. 38 wel zakelijk met de Pwet overeenstemt, maar in bewoordingen is uitgedrukt die aan Ezech. 44 : 30 ontleend zijn; 6⁰) omdat de priesterlijke wet de inzameling van het tiend door de Levieten als een bestaand gebruik onderstelt („als gij van de Israëlieten het tiend in ontvangst neemt", Num. 18 : 26), terwijl dit in Neh. 10 : 36ᵇ, 39, naar het schijnt voor het eerst, vastgesteld wordt. Welk laatste punt ik, indien ik Wellh's voorslag omtrent Neh. 10 : 38 overnam, aldus zou lezen: omdat de wetsbepaling omtrent de inzameling van het tiend door de Levieten blijkens Neh. 10 : 38ᵃ der vergadering nog niet bekend is. Ziedaar de argumenten waarmede ik mijne stelling adstrueerde dat de besluiten van Neh. 10 : 32 vv., trots de groote overeenstemming met de Pwet, toch niet daaraan ontleend zijn, maar veeleer haar hebben voorbereid.

De kwestie van de verhouding van Neh. 8 tot Neh. 9, 10 moet door eene nauwgezette vergelijking van de door de vergadering genomen besluiten met de daarmede correspondeerende oudere en jongere wetten worden uitgemaakt. Het datum van Neh. 9 : 1 is een punt van ondergeschikt belang. Zijn er eenmaal gewichtige redenen die ons dwingen aan eene omzetting te gelooven, dan stellen wij ons gemakkelijk voor dat de man die de omzetting tot stand bracht ook zoo verstandig was de dagteekening niet onveranderd te laten. Te meer daar de aanhef van Neh. 9, zooals ik in een ander verband (bl. 76 v.) aantoonde, zeer duidelijk de hand van den Kroniekschrijver verraadt. Wellh's opmerking dat, als dit datum fictief is, zich het vreemde verschijnsel voordoet, dat, terwijl al het andere gedagteekend is, van de gewichtigste handeling het tijdstip niet is aangegeven — raakt mij niet. Ik onderstel natuurlijk dat R het oorspronkelijk datum door een ander verving.

Eindelijk bestaat er nog tusschen Wellh. en mij verschil van meening over het ontstaan der Gemeente. Ik heb het vermoeden geopperd dat het ontstaan der Gemeente het resultaat

is geweest van de groote vergadering (Neh. 9, 10), dat zij dus geboren zou zijn uit de vereeniging van Ezra's Gola met de aan de wet getrouwe Judeërs en Jeruzalemmers, of liever uit hunne afzondering van hunne half-heidensche volksgenooten [1]). Dat Wellh. dit niet toegeeft, ligt voor de hand. Wie van oordeel is dat Neh. 8 terecht aan 9 en 10 voorafgaat en daarin tevens de eerste bekendmaking van den „Priestercodex" verhaald vindt, kan dit niet toestemmen, omdat PC zich tot „de Gemeente" richt en deze dus vóor de invoering van het wetboek moet hebben bestaan. Het doel der vergadering moet dan geweest zijn, zich plechtig te verbinden tot de pas voorgelezen wet. Dezen samenhang heeft ook R bedoeld. Ik meen echter dat Neh. 9, 10, buiten verband met H. 8 geheel op zich zelf beschouwd, den indruk maakt dat wij hier hebben het verhaal, niet van de verbintenis van het volk aan eene nieuwe wet, maar van de vernieuwing van het door 's volks schuld verbroken verbond, door Joden die zich voortaan aan de wet willen houden. Dan eerst komt de bijzonderheid, in 9 : 2[a] vermeld, „en het zaad van Israël zonderde zich van alle vreemden af" behoorlijk tot haar recht. Volg. Wellh. zal dit slechts eene bijomstandigheid zijn, een corollarium, en niet meer beteekenen dan dat alleen zulke Joden die van zins waren hunne „jüdische Besonderheit" te bewaren tot de verbintenis toetraden. Doch de woorden behelzen meer dan eene kwalificeering van de menschen die aan de plechtigheid deelnamen, zij beschrijven een integreerend deel van de plechtigheid zelf. In die meening worden wij versterkt als wij opmerken, dat zij blijkbaar een overblijfsel zijn van een vroegeren aanhef van het verhaal, die door R nagenoeg geheel door een anderen vervangen is (bl. 76 v.), en in 13 : 1—3 een verdwaald stukje vinden, dat bij zijne tegenwoordige omgeving niet aansluit en alle kenteekenen vertoont tot dien oorspronkelijken aanhef behoord te hebben. Is dus

1) Wellh. heeft hier mijne bedoeling misverstaan. Hoe kan hij anders schrijven dat ik voorbij zie „dasz da nicht von dem Zusammenschlusz der Gemeinde an sich die Rede ist, sondern von einer Vereinigung zu einem bestimmten Zwecke, davon dasz alle versammelte Juden sich in der Annahme des Gesetzes den Notabelen anschlossen"? Juist die vereeniging tot een bepaald doel, om zich aan de wet te houden, den eerdienst te steunen en zich van de heidenen af te zonderen, werd m. i. de aanleiding tot het ontstaan der Gemeente.

in het oorspronkelijk verhaal de afzondering van de vreemden een der hoofdacten van de bijeenkomst geweest, een acte dien R door de omwerking van den aanhef heeft willen maar niet geheel heeft kunnen verwijderen, dan verkrijgt het vermoeden groote waarschijnlijkheid dat het tegenwoordig verband van Neh. 9 en 10 met Neh. 8 door R gelegd en niet de getrouwe afspiegeling van den samenhang der daarin vermelde gebeurtenissen is.

Wellh. nu meent dat de Gemeente reeds terstond na den terugkeer der eerste Gola ontstaan is. Hiertegen is alleen dit reeds een afdoend bezwaar, dat noch Haggai en Zacharja, noch de schrijvers wier werk aan Ezra 5 en 6 ten grondslag ligt, noch Maleachi van eene Gemeente iets toonen te weten. Ook is zijne voorstelling van het karakter der Gemeente, naar mijn oordeel, niet geheel juist. Hij houdt haar voor eene vereeniging van ballingen met de in Juda wonende, zoo vrome als halfheidensche, Joden [1]), waaruit te verklaren zal zijn (S. 21) „die Weitherzigkeit gegen die heidnischen und halbheidnischen Nachbaren, die den Judaismus zur Zeit Ezras in Gefahr zu bringen drohten." Ik meen dat mijne kenschetsing van haar, als eene vereeniging van Joden (ballingen en achtergeblevenen) die zich van de heidenen en half-heidensche volksgenooten afzonderen, juister is. R die, hoewel hij als geschiedschrijver weinig vertrouwen verdient en ook het ontstaan der Gemeente veel te vroeg stelt, toch geacht mag worden de Gemeente goed gekend te hebben, beschouwt haar, blijkens Ezra 6 : 21, als samengesteld uit ballingen en die Palestynsche Joden die zich van de heidenen hadden afgescheiden. Hij heeft — dat leert ons dit

---

1) Wellh. meent dat ook ik van de meening uitga dat terstond na de aankomst der ballingen (Ezra's Gola) door hunne vereeniging met de achtergeblevenen de Gemeente gevormd moest zijn. „Warum verschmolz die Gola Ezras nicht gleich bei ihrer Ankunft mit den übrigen Juden?" Zelfs vindt hij hierin het motief waarom ik Ezra 7—10 en Neh. 8—10 aan elkander vasthecht. Wellh. heeft mijne motieven in dezen al heel slecht doorzien; want volgens mijne opvatting heeft de Gemeentevorming op zich zelve met de aankomst der Gola niets te maken. Ware afzondering van half-heidensche volksgenooten niet noodig geoordeeld, dan zou zoo iets als de Gemeente, eene religieuze gemeenschap van Joden die zich aan de wet wilden houden, in de Joodsche maatschappij niet ontstaan zijn. In het afgetrokkene beschouwd, had de Gemeente ook wel tien jaar na de aankomst der Gola, ja ook wel geheel zonder haar kunnen ontstaan. De versmelting van ballingen en achtergeblevenen maakte nog de Gemeente niet.

bericht en hierom alleen is het mij thans te doen — de godsdienstige gemeenschap der Joden na de Ballingschap, die hij zelf moet gekend hebben, beschouwd niet als eene vereeniging van ballingen en Palestynsche Joden van allerlei richting, maar als eene van ballingen en van zulke Joden die zich afgescheiden hadden. Al stelt hij deze gemeenschap veel te vroeg, in de bepaling van haar karakter zal hij wel niet hebben misgetast. Maar als dit haar karakter was, is het dan niet hoogst waarschijnlijk dat aan hare vorming is voorafgegaan eene plechtige handeling waarbij men verklaarde zich van de heidensche omgeving af te zonderen, en ligt dan de onderstelling niet voor de hand dat wij in Neh. 9 en 10, in zijn oorspronkelijken vorm, het verhaal daarvan hebben?

Het vernieuwde onderzoek waartoe Wellhausens bestrijding mij verplichtte geeft mij dus geen aanleiding mijne voorstelling van Israëls geschiedenis in het Perzische tijdvak te herzien.

3 Aug. 1895. W. H. KOSTERS.

TEKSTKRITISCHE STUDIËN.

I.

SAMARIA BELEGERD (1 Kon. 20).

Wij beginnen onze kritiek met vs. 2—9, daar de tekst van vs. 1 eerst later kan worden beoordeeld. Dat in deze verzen sprake is van twee eischen van Ben Hadad [1]), van welke de tweede zwaarder is dan de eerste, blijkt duidelijk uit vs. 9, waar Achab uitdrukkelijk den eersten eisch inwilligt, maar verklaart onmogelijk aan den tweeden te kunnen voldoen. Welk onderscheid is er echter tusschen de beide eischen? Volgens den ons overgeleverden tekst luidde de eerste eisch, vs. 3: *uw zilver en goud*, *uwe beste vrouwen en kinderen zult gij mij afstaan;* en de tweede, vs. 5, 6: *uw zilver en goud*, *uwe vrouwen en kinderen zult gij mij geven. Morgen zal ik mijne dienaren tot u zenden*, *zij zullen uw huis en dat uwer dienaren doorzoeken en al den wellust uwer oogen* (d. w. z. al wat er schoons in die huizen is) *zullen zij medenemen.* De tweede eisch is dus niet minder dan overgave op genade of ongenade, alleen lijfsbehoud wordt aan de mannen van Samaria toegestaan, het recht van plundering echter uitdrukkelijk bedongen, al wordt er dan ook een matig gebruik van in uitzicht gesteld. En de eerste eisch? Deze is voor tweeërlei opvatting vatbaar. Het zilver en goud, de vrouwen en kinderen worden geëischt van een absoluut vorst. Dit kan beteekenen zijn persoonlijk eigendom en zijne familie (deze laatste des noods om hen als gijze-

1) Zoon van (den god) Hadad, waarschijnlijk een zijner titels. De man heette in het *Arameesch* Hadad Idri = *Hebreeuwsch* Hadad Izri, d. i. Hadad is mijn hulp, zooals de Assyrische naam Dad Idri bewijst.

laars te behouden), maar het kan ook opgevat worden als de edele metalen, de vrouwen en kinderen van het geheele volk, over welke de vorst evengoed te beslissen heeft als over zijn persoonlijk eigendom. In dit laatste geval zou de eisch dus omvatten: alle edel metaal in Samaria te vinden en de vrouwen en kinderen, die het den overwinnaar zal aanstaan als slaven of gijzelaars mede te voeren.

Even weinig licht brengt ons vs. 7 in zijn tegenwoordigen toestand. Daar roept Achab na den tweeden eisch te hebben vernomen de oudsten te zamen om hun raad in te winnen. Deze raad wordt gevraagd over den tweeden eisch. En wat draagt hij hun voor? Volgens de Masora niets anders dan den eersten eisch: „*hij heeft tot mij gezonden om mijne vrouwen en kinderen en mijn zilver en goud en ik heb het hem niet geweigerd*". Volgens het voorafgaande zeer waar, maar waarover liep dan toch de beraadslaging? Ten opzichte van welken eisch luidde de raad van den senaat: *gij zult niet hooren en niet toestaan?* Dit had vermeld moeten worden, want zooals het er nu staat is de tekst onbegrijpelijk.

De Alexandrijnsche vertaling heeft echter in vs. 7 een andere lezing gevonden. Deze las in plaats van ולכספי ולזהבי ולא het volgende: כספי וזהבי לא, waardoor vs. 7b dus luidt: *want hij heeft tot mij gezonden om mijne vrouwen en kinderen; mijn zilver en goud heb ik hem niet geweigerd.* Zoo alleen is de bedoeling van het vers duidelijk. Maar nu blijkt dat de eerste eisch is geweest: uw zilver en goud; de tweede: uw zilver en goud, uwe vrouwen en kinderen. De tweede eisch vinden wij in vs. 5 en 6 vollediger, wat niet onnatuurlijk is, daar in vs. 7 slechts op het onderscheid tusschen den eersten en den tweeden eisch wordt opmerkzaam gemaakt. De vermelding van den eersten eisch in vs. 3 is echter in zijn tegenwoordigen vorm bedorven, men schrappe van ונשיך af tot aan het einde van vs. 3 = *en uwe goede vrouwen en kinderen.*

Overigens zijn er in vs. 2—9 slechts kleine verbeteringen te maken. In vs. 7 leze men met Alex. vert. codd. II, XI, al. הזקנים in plaats van זקני הארץ. De oudsten van het land kon Achab onmogelijk oproepen naar het belegerde Samaria, hij verzamelde waarschijnlijk slechts de oudsten der stad, misschien echter ook de daar aanwezige oudsten van

andere plaatsen. In vs. 8 kan in tegenstelling van den senaat gesproken worden van het geheele volk, maar moeielijk in tegenstelling van het volk van den geheelen senaat. כל vóór זקנים moet dus met de Alex. vert. worden geschrapt.

Vs. 10. De werkwoorden יעשון en יוספו worden door de Alex. vertaling in singulari gelezen als יעשה en יוסף. Volgens de Mas. moet men vertalen: *zoo zullen de goden mij doen en zoo zullen zij voortgaan;* volgens de Alex. vert.: *zoo zal God mij doen en zoo zal hij voortgaan.* De lezing der Mas. is bedorven door iemand, die meende dat een heiden zijne *goden*, niet *God* moest aanroepen.

Vs. 12—21. In deze verzen is veel vreemds. De naʿarē sarē hammedinōt (over welke straks nader) zijn uitgerukt (vs. 17, 19) en de chail (*het leger*) is hun gevolgd (vs. 19). Deze hebben den vijand verslagen, Ben Hadad is gevlucht en het Israëlietische leger vervolgt de Arameeërs (vs. 20). Daar verlaat (vs. 21) Achab (alleen? of met wie?) de stad, neemt (men leze met de Alex. vert. ויקח in plaats van ויך) de paarden en wagens en richt nogmaals eene groote slachting aan onder de Arameeërs (die daartoe dan zeker op hunne vlucht zijn omgekeerd!). Mij dunkt de beslissende slag is niet geslagen zonder den koning van Israël en ik zou willen voorstellen om vs. 21ª ויצא מלך ישראל ויקח את הסוס ואת הרכב = *en de koning van Israël trok uit en nam de paarden en de wagens* te plaatsen vóór vs. 20: *en ieder sloeg zijn man en de Arameeërs vluchtten en Israël vervolgde hen en Ben Hadad de koning van Aram ontkwam op een paard*", waarbij dan nog opgemerkt moet worden, dat het laatste על סוס in den tekst niet onontbeerlijk is en dus niet voor ontwijfelbaar echt mag worden gehouden. Zeker behoorden deze twee woorden echter tot den tekst toen een onhandig interpolator, begrijpende dat als Ben Hadad op een paard kon ontkomen er nog wel meerdere ruiters ontvlucht zouden zijn, toevoegde ופרשים = *en ruiters*, dat nu vreeselijk mat achteraan hangt en ter zake niet afdoet, ja niemand belang inboezemt. Wij dienen de besproken zinsneden eenigszins nader te bezien, daar zij de grondslag zullen zijn voor de verdere kritiek. *De koning van Israël rukt uit* — natuurlijk met zijn leger of ten minste met de hoofdmacht zijns legers — *hij neemt de paarden en de wagens van Aram*

— d. w. z. hij bezet de blijkbaar verlaten legerplaats (of deze al of niet versterkt was komt later ter sprake) en maakt de paarden en wagens buit, welke dus blijkbaar door de te voet uitgetrokken ruiters onbeschermd of zoo goed als onbeschermd waren achtergelaten. Hierna heeft het gevecht met de inmiddels toegeschoten of achterhaalde Arameeërs plaats, een gevecht dat eindigt met hun volkomen nederlaag.

Als in de voorafgaande verzen een antwoord gevonden wordt op de vraag: Hoe kwamen de Arameeërs zonder paarden en wagens buiten hunne legerplaats? dan is er dunkt mij geene reden om aan het goed recht der voorgestelde omzetting van vs. 20 en 21ª te twijfelen. En dit antwoord meen ik te vinden in vs. 17, 18: *En de naᶜarē sarē hammedinōt trokken het eerst uit en men zond en boodschapte den koning van Aram* (lees met de Alex. vert. וישלחו ויגידו למלך ארם in plaats van וישלח בן הדד ויגידו לו) *zeggende: Er komen mannen uit Samaria; en hij zeide: Als zij tot vrede zijn uitgetrokken vangt ze dan levend en als zij ten strijde zijn uitgetrokken vangt ze dan ook levend.* Terecht zegt Thenius van de woorden van Ben Hadad: „Ausdruck des Übermuthes der auch für den Fall feindseliger Absicht erfolgreichen (hij had beter gezegd: ernstlichen) Widerstand für unmöglich hielt”. Ben Hadad meende dat zijn leger zonder of in elk geval met zeer weinig verlies deze naᶜarim kon gevangen nemen. Waarom? Natuurlijk omdat het geen personen waren, van wie men met eenigen grond kon verwachten dat het strijdbare mannen zouden blijken te zijn. Het waren óf nog onvolwassen mannen, half of geheel nog kinderen, óf het waren slaven. Ben Hadad vond het niet noodzakelijk deze te dooden, hij hield het voor voordeeliger hen gevangen te nemen en als slaven te verkoopen. Deze naᶜarē sarē hammedinōt zond Achab het eerst uit de stad, want al wordt niet vermeld dat zij uittrokken op bevel van Achab, dit moet toch als van zelf sprekende worden voorondersteld. Waartoe? In verband met vs. 21ª, 20 is het antwoord gemakkelijk te geven. Tot een lokaas om de Arameeërs hun legerplaats te doen verlaten. Deze list gelukt volkomen, want de Arameeërs verlaten niet alleen de legerplaats, maar doen dit zelfs met achterlating van paarden en wagens, die daarop door den inmiddels met zijn leger uit de stad getrok-

ken Achab genomen worden. In den daarop gevolgden strijd zijn de Arameeërs dus van hunne paarden en wagens beroofd en hebben bovendien het gevoel in een valstrik geloopen te zijn, twee voordeelen waarvan Achab gebruik maakt om ze geheel en al te verslaan.

Na hetgeen over vs. 17, 18, 21^{a}, 20 gezegd is zal het een ieder duidelijk zijn dat vs. 19 moet worden geschrapt. *En deze gingen uit uit de stad*, *de naʿarē sarē hammedinōt en de legermacht*, *die achter hen was:* is het mogelijk dat een invoegsel meer den onbeholpen glossator verraadt dan deze woorden met hun *en deze* doen? Reeds de Alex. vert. voelde dat er iets haperde, daar zij de ו vóór יכו in vs. 20 niet vertaalt en dit werkwoord opvat als het gezegde bij החיל.

De naamlooze profeet, die in vs. 13, 14 optreedt, vinden wij terug in vs. 22 en 28, terwijl in vs. 35—43 evenzeer een naamloos man uit de profetenzonen optreedt. Al deze verzen kunnen zonder het verband te storen uit onzen tekst worden weggelaten, ja zij zijn hinderlijk in dit over wereldsche zaken handelend verhaal, dat zonder deze verzen niets dan zeer natuurlijk zich toedragende gebeurtenissen verhaalt (over vs. 30 vg. beneden), die de wonderdadige ingrijping of vooruitverkondiging van Jahweh volstrekt niet behoeven of veronderstellen. Uit vs. 43 vg. met **21** : 4 blijkt bovendien, dat zij zijn toegevoegd door een omwerker, die hoofdstuk **21** kende.

Maar ook vs. 15 schijnt mij toe geïnterpoleerd te zijn. Wij vinden in hoofdstuk **22**, dat van dezelfde hand is als ons hoofdstuk, in het geheel geen getallen genoemd, in hoofdstuk **20** slechts hier en vs. 29, 30. Op de laatste plaats echter zijn deze getallen zeker niet oorspronkelijk, daar zij een veel te hoog cijfer voor de macht der Arameeërs doen veronderstellen; er zouden er niet minder dan 100,000 gesneuveld zijn! Voorwaar de persoon, die deze cijfers nederschreef, was slecht op de hoogte, de Assyrische koning Salmanassar II spreekt slechts van 1200 ruiters, 1200 wagens en 20000 man voetvolk, die Ben Hadad in den slag bij Karkar zouden zijn gevolgd. En dan dat wonder van dien invallenden muur, die niet minder dan 27000 man onder zijne puinhoopen begraaft! Alles pogingen om Jahweh op wonderdadige wijze te doen ingrijpen in Israëls geschiedenis, uit veel lateren tijd afkomstig dan ons

stuk, dat niet lang na de gebeurtenissen kan zijn opgesteld. Men schrappe dan ook in vs. 29 van מאה af tot aan אחד = *honderd duizend man op één dag*, terwijl in vs. 30 alles wat voorafgaat aan ובן הדד als interpolatie moet worden beschouwd. Zoo blijven dus alleen de getallen in vs. 15 over. Maar als deze getallen tot den oorspronkelijken tekst hebben behoord, waarom geeft de schrijver dan ook niet op het aantal der manschappen, die Ben Hadad op dezen tocht volgden, waarom verzwijgt hij de grootte der legers van Damaskus en Israël bij den veldtocht van het volgende jaar en bij Achabs laatsten veldtocht? Had de schrijver cijfers willen noemen, zou hij ze verzwegen hebben in vs. 26 en 27, in welke verzen wordt vermeld dat Damaskus en Israël gemonsterd werden? Het getal 7000 is waarschijnlijk ontleend aan H. 19 : 18 en in verband met de getallen in vs. 29 en 30 bestemd om Ben Hadads groote legers met Jahwehs hulp te doen verslaan door veel kleinere legers.

In vs. 12 en 16 valt op dat de dronkenschap van Ben Hadad en de koningen tweemaal wordt vermeld en wel ongeveer in dezelfde woorden. Eenmaal is zij zeker ingevoegd, onze schrijver herhaalt zich zelven niet op deze wijze. Maar mij hindert zij op beide plaatsen en het komt mij voor dat ook Ben Hadads dronkenschap een uitvloeisel is van dezelfde zucht om Jahweh handelend te doen optreden, die wij nu reeds in vs. 13, 14, 22, 28, 29, 30, 35—43 hebben opgemerkt. Jahweh maakte dat Ben Hadad juist toen dronken was toen de Israëlieten hun slag poogden te slaan; Achab wist van deze dronkenschap niets, het was toeval, maar een door Jahweh gewild en veroorzaakt toeval.

Uit den tekst van vs. 12—21 is dus reeds als later ingevoegd verwijderd vs. 12a, 13—15, 16 (behalve de twee eerste woorden) en 19, terwijl de tekst van vs. 17 is verbeterd en vs. 21a geplaatst is vóór vs. 20. In den nog overgebleven tekst houd ik bovendien voor ingevoegd de eerste woorden van vs. 16 ויצאו בצהרים = *en zij trokken uit op den middag*; woorden, die na het wegvallen van het overige van het vers niet goed meer in den zin willen passen en dus blijkbaar door den interpolator van het overige tegelijk hiermede zijn ingevoegd. Deze interpolator achtte blijkbaar de beschrijving van den slag

niet volledig, als ook niet het uur waarop hij plaats greep werd vermeld. Vs. 21[b] והכה בארם מכה גדולה *en hij sloeg een grooten slag onder Aram* is blijkbaar ingevoegd om Achab na de verplaatsing van vs. 21[a] toch ook nog iets te doen te geven.

Eene exegetische moeielijkheid vinden wij in vs. 12. De woorden שימו וישימו על העיר zouden drieërlei kunnen beteekenen: 1°. stelt u zelf ten aanval, namelijk in het gelid, 2°. stelt de palissadeering voor de versterking van de legerplaats, 3°. stelt de belegeringswerktuigen om spoedig storm te kunnen loopen. Mij dunkt de eerste opvatting moet verworpen worden, de aanval komt in het volgende van den kant der Israëlieten, terwijl de Arameeërs blijkbaar in het geheel niet zijn voorbereid. Tusschen de tweede en derde verklaring, volgens welke beide deze woorden betrekking hebben op de voorbereiding van het beleg, weet ik geene keuze te doen.

Van vs. 12—21 moet dus aan den oorspronkelijken schrijver worden toegekend vs. 12[b], 17 (verbeterd), 18, 21[a] (verbeterd), 20 (verbeterd).

Vs. 22—25. Dat vs. 22 een invoegsel is, is reeds boven bewezen. Maar ook vs. 23—25 is niet afkomstig van den oorspronkelijken schrijver, maar van denzelfden persoon als vs. 22 en 28. Al dadelijk zou vs. 23 als het terstond op het verbeterde vs. 20 moest volgen moeten beginnen: ויאמרו עבדי מלך ארם. Daarentegen sluit vs. 26 zeer goed aan aan vs. 20. De verzen 23—25 zijn toegevoegd om de groote macht van Ben Hadad te doen uitkomen en daartegenover in verband met vs. 28 de nog grootere van Jahweh. In het oorspronkelijk verhaal wordt Jahweh in het geheel niet genoemd. Over vs. 24 vg. beneden bl. 584.

Vs. 27. De bnē-Israël legerden zich tegenover Aram *als twee kudden geiten* כשני חשפי עזים. Waarom als twee kudden en niet als één? Gewoonlijk verklaart men: De bnē-Israël legerden zich in twee afdeelingen op eenigen afstand van elkander en hun aantal was zoo klein, dat zij niet meer dan twee geitenkudden geleken, waarbij dan חשיף liefst wordt opgevat als beteekenende *kleine kudde*. Maar de eerste bedenking tegen deze opvatting is: Waarom legerde Israël in twee afdeelingen? en de tweede: Indien dit zoo ware, zou de schrijver het ons niet op andere wijze hebben medegedeeld? Verder kan ik ook

nog niet inzien dat חֲשִׂף noodzakelijk het begrip *klein* moet insluiten. חשׂף beteekent *afschillen*, *ontbladeren*, *ontblooten*, *van boven afscheppen*. De grondbeteekenis is dus *iets van iets anders afzonderen*. חֲשִׂף is substantivum met de beteekenis van een partic. passivum en de uitdrukking behoort dus m. i. vertaald te worden: *als twee van elkander afgezonderde kudden geiten*. En wat zou dat beteekenen? Niet dat Israël in twee afdeelingen gelegerd was, dat zou niet op deze gezochte wijze zijn medegedeeld; veeleer zijn de Israëlieten de éene afdeeling geiten en de Arameeërs de andere en is het geheel dus eene glosse bij alles wat in vs. 26 en 27 gezegd wordt. Het daar verhaalde gaf een glossator aanleiding Israël en Aram in mg. te vergelijken bij *twee kudden geiten*.

De volgende woorden וארם מלאו את הארץ = *en Aram vulde het land* zijn een uitvloeisel van hetzelfde streven om het verschil in getalsterkte tusschen Aram en Israël zeer groot te doen schijnen, veel grooter dan het in werkelijkheid geweest kan zijn. Ook deze woorden zijn dus later ingevoegd.

Vs. 28 is een invoegsel, vg. boven bl. 580.

Vs. 29. De laatste woorden *honderd duizend man te voet op één dag* zijn ingevoegd, zooals boven bl. 580 is bewezen.

Vs. 30. Dit vers luidde oorspronkelijk וינס בן הדד ויבא אל העיר = *en Ben Hadad vluchtte en kwam in de stad*. Wat hieraan voorafgaat heb ik boven bl. 580 als later invoegsel aangewezen, welke invoeging de omzetting van het oorspronkelijke imperfectum in een perfectum ten gevolge had. De laatste woorden חדר בחדר leveren geen zin op, want men kan wel in een huis van de éene kamer in de andere gaan, maar niet in eene stad, zooals de Alex. vertalers, die אל העיר door εισ τον οικον wedergeven, zeer goed begrepen. Maar אל הבית is geen betere lezing, want dan blijft de vraag: naar welk huis? De woorden חדר בחדר zijn ontleend aan H. 22 : 25.

Vs. 31. Lees met de Alex. vert. בראשינו = *om onze hoofden*, vg. vs. 32.

Vs. 33. In plaats van ויחלטו הממנו schijnt de lezing van Hebr. HSS. en van de Alex. vert. ויחלטוה ממנו de voorkeur te verdienen.

Vs. 34. Voor אשלחך leze men תְּשַׁלְּחֵנִי = *en ik — op het*

verbond zult gij mij vrijlaten. Vergelijk Wellhausen bij Bleek bl. 249: Das absolute אני is falschlich als object aufgefasst gerade sowie Ps. 91 : 9 das absolute אתה (denn du — Jahweh ist deine Zuflucht).

Vs. 35—43 is later toegevoegd, vg. bl. 580.

Ten laatste vs. 1. De woorden: ושלשים ושנים מלך אתו *en 32 koningen waren met hem* worden na het uitvallen van vs. 12[a], 16 en 22—25 (vg. boven bl. 578—582) niet meer door het verband gesteund. In H. 22 : 31 komt hetzelfde aantal voor, maar daar zijn het bevelhebbers over de ruiterij. Dit zal wel het oorspronkelijke geweest zijn. Om de macht van Ben Hadad, en dus ook de macht van Jahweh, door wiens hulp alleen Israël Ben Hadad verslaat, te vergrooten, heeft men hiervan 32 koningen gemaakt. Is H. 22 : 31 mede van onzen schrijver afkomstig, dan kunnen deze woorden niet echt zijn. Een later overwerker, die den strijd tusschen H. 20 : 1, 12, 16 en 22 : 31 opmerkte, schijnt H. 20 : 24 te hebben ingevoegd, want dit vs. verbreekt den samenhang tusschen vs. 23 en 25. In vs. 1 kan bovendien zonder schade voor den zin worden gemist וסוס ורכב *en paarden en wagens*, woorden die echter even goed echt kunnen zijn. Eindelijk schijnt mij de lezing der Alex. vert. ויקבץ בן הדד את כל חילו *en Ben Hadad verzamelde zijn geheele legermacht* verkieslijk boven die der Masora, omdat ons stuk waarschijnlijk een gedeelte is uit eene oorkonde, die (misschien onder andere zaken) handelde over de krijgsdaden van Achab en waarvan het aan ons hoofdstuk voorafgaande is verloren gegaan.

Laat ik aan het einde van dit opstel nog mededeelen, dat een gedeelte der door mij aan latere redaktoren toegeschreven verzen reeds als latere toevoegsels herkend zijn door Wellhausen in zijne uitgave van Bleek's Einleitung en door Stade in zijne Geschichte Israëls.

VAN DOORNINCK.

Deventer, October 1894.

ROM. 6:10.

Ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ·
ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.

Wat heeft de schrijver van dezen brief bedoeld, toen hij deze verklaring omtrent Christus ternederschreef? Op die vraag loopen de antwoorden zeer uiteen. Toch hangt er van eene bevredigende opvatting dezer uitspraak veel af voor het recht verstand van dit geheele 6e hoofdstuk, en ook van de plaats, die de dood van Christus inneemt in het Paulinisch leersysteem. Daarom zij het mij vergund aan de lezers van ons Tijdschrift eene interpretatie van de bedoelde woorden in overweging te geven, die naar mijne overtuiging de juiste mag heeten.

Ja, 't is hier weer de gewone geschiedenis: *dissentiunt inter se viri docti.* Dit mag ons echter niet doen wanhopen. De vrees voor eene goede uitkomst is eene slechte raadgeefster. En het *e tenebris lux*, dat toch ook op het gebied der wetenschap geldt, steke ons een hart onder den gordel. Laat ons maar goed uit onze oogen zien, waar wij onderzoeken wat hier staat en wat hier niet staat.

Dit laatste is zeker het gemakkelijkste. Zoo zeggen wij al aanstonds dat hier geen sprake is van den dood van Christus *tot verzoening der zonden*, gelijk vele uitleggers hebben gemeend. De formule τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε laat dit niet toe. Er moest dan staan b.v.: περὶ ἁμαρτίας. En daarenboven is er in het verband van dezen tekst en in het geheele hoofdstuk geen bepaalde zinspeling op de leer der verzoening. Ook keuren wij de verklaring van Meyer af, die hier het denkbeeld vindt uitgedrukt dat Christus *aan de zonde der menschen is afgestorven*,

zoodat hij daar verder niets meer van te lijden heeft. Terecht beweert de Wette daarvan dat dit is zonder analogie. Maar hoopten wij nu dat deze exegeet, ons voor den doolweg waarschuwend, ons ook zelf op den goeden weg zou helpen, dan vinden wij ons teleurgesteld. „Man muss daher bei der unbestimmten Beziehung des Todes Jesu auf die Sünde als den entferntern Gegenstand stehen bleiben", zoo concludeert hij. Nu ja, maar zoo blijven wij dan ook staan te kijken, zonder iets van belang te zien. Aan „Unbestimmtheiten" hebben wij niet veel. En alvorens een auteur daarvan, en wel op zoo'n gewichtig punt, te verdenken, vordert de welwillendheid dat wij ons vergewissen of hij ook aan iets kan gedacht hebben, dat hem niet zoo nevelachtig voor den geest stond.

Trouwens als de Wette op de hier volgende tegenstelling ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ aanteekent: „*das lebt er für Gott*, rein göttlichen Zwecken, nicht mehr mit dem Bösen kämpfend und von diesem und dem Tode berührt u. s. w.," dan meen ik hieruit te mogen afleiden dat hij, zonder zich daarvan rekenschap te geven, bij de voorafgaande woorden moet gedacht hebben aan de besliste overwinning in den strijd met het booze, stervend door Christus behaald.

Ook aan Rückert komt het passend voor het „ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ nicht all zu streng deuten zu wollen, sondern in der unbestimmten Allgemeinheit stehn zu lassen, welche der Dativ erlaubt."

Wij moeten dus elders licht zoeken. Zou misschien Baur het voor ons doen opgaan? In zijn Paulus (s. 551) verklaart hij de woorden, die ons bezig houden, aldus: „Sofern er gestorben ist, ist er für die Sünde, in Beziehung auf sie gestorben, in dem er die Sünde in seinem Fleische verurtheilte." Nu is dat zeker een Paulinisch denkbeeld (cf. Rom. 8 : 3), maar hoe men dat hier kan terugvinden, uitgedrukt door de formule τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε, is mij een raadsel. De eigenlijke bedoeling zou dan hierop nederkomen, gelijk Baur er ook bijvoegt: „Durch die Hingabe seines Leibs zur Kreuzigung hat er der Sünde die Macht, die sie in dem sündigen Leibe hatte, entnommen" (s. 551, 52). Onze briefschrijver zou dus hebben willen zeggen dat Christus stervend de zonde heeft onttroond en zoo veroordeeld, haar den doodsteek gege-

ven, stervend de zonde doen sterven. Maar dan heeft hij zich toch al zeer onbeholpen uitgedrukt en bleef voor zijne lezers onverstaanbaar. En 't blijkt hier weer dat zoolang men den dativus τῇ ἁμαρτίᾳ alleen laat zeggen: *in Beziehung auf die Sünde*, hij dan eigenlijk niets zegt en de deur wordt opengezet voor allerlei verklaringen, die men de vrijheid neemt aan te brengen om het „Unbestimmte" toch weer te „bestimmen".

Wij blijven dus roepen om „meer licht!" en slaan van Hengel's commentaar op. Daar lezen wij: „quae ad literam sonant: *peccato demortuus est*, explicentur: *morte sua peccati imperio subductus est.* Quam egregie autem haec quadrent in personam Jesu, rogabit nemo, qui in memoriam redierit acerrimi certaminis, ab eo non solum quibusdam temporibus (Matth. 4 : 1 sqq.; 26 : 36 sqq.; Hebr. 5 : 7—9), sed per totam vitam contra peccatum peracti. Sic nempe Jesus, quamquam illo e certamine semper gloriose et absque ulla clade egrediebatur, hoc tamen cum ceteris hominibus commune habuit, ut dominantis illius peccati vim experiretur."

Ook Scholten vindt hier de gedachte uitgedrukt dat „Christus stervende gezegevierd heeft over de macht der zonde, en daardoor voor altijd van hare aanvallen ontheven is," (Leer der H. K. I, 372), wat later door hem toegelicht wordt (II, 66 noot 2) waar hij schrijft: „Door zóó te sterven als hij stierf, werd hij voor altijd boven de zonde en hare verzoekingen verheven. Was het leven van Jezus een gestadige kamp geweest met het zondige beginsel, dat in de wereld heerscht, in zijnen laatsten strijd, die met den kruisdood eindigde, openbaarde zich het toppunt zijner zedelijke kracht, waardoor hij als overwinnaar der wereld voor altijd van de zonde en hare aanvallen op zijne deugd ontheven werd." — „Zijn *natuurlijk* sterven, was zoo, als daad der hoogste zelfverloochening, tevens een „sterven voor de zonde" in de hoogste beteekenis des woords."

Deze verklaring heeft zeker wat haar aanbeveelt boven de genoemde, die wij moesten verwerpen. Zij vermijdt de gebreken, die ons daartoe noopten. De voorstelling, die zij geeft, is daarenboven geheel modern en daarom zeer aantrekkelijk. Maar desalniettemin en juist ook om deze reden is het ons geraden goed uit onze oogen te zien of hier nu ook werkelijk staat, wat wij er wel gaarne zouden lezen. Zelfverloochening is een

onafwijsbare eisch ook voor den exegeet. En als wij nu ook in dezen zin ons kruis opnemen, dan zien wij tegen de bedoelde interpretatie allerlei bezwaren oprijzen, die het de moeite waard is in overweging te nemen.

Al aanstonds moet ik vragen waarom onze briefschrijver, indien hij heeft willen zeggen dat Christus, in den bedoelden en dus in *zedelijken* zin der zonde is gestorven, daarbij heeft verklaard dat dit geschied is ἐφάπαξ. Met dit numerieke bijwoord weet ik dan geen weg. Het ziet terug op het voorgaande vs, waar gezegd wordt dat Christus, opgestaan uit de dooden, niet meer sterft. Dit is eenmaal geschied, en behoefde slechts eenmaal te geschieden. En daarop kon de auteur nadruk leggen; maar waarom zoo nadrukkelijk gezegd wordt dat Christus niet meer dan eenmaal der zonde is gestorven, dat begrijp ik niet. Had de auteur niet kunnen en moeten volstaan met te schrijven: ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε? Waartoe nog dat geheel overbodige ἐφάπαξ? Dat dit er opzettelijk bijstaat moet eene verklaarbare reden hebben.

Aan deze bedenking moet ik eene andere vastknoopen. Te weten: als in ons vs 10 rekenschap gegeven wordt van wat vs 9 voorafging, waar van den *natuurlijken* dood sprake is, die over Christus niet meer heerscht, en die rekenschap nu luidt: ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, dan gaat het, dunkt mij, niet aan dat tweede ἀπέθανε in een *overdrachtelijken* zin op te vatten. Zal het ἐφάπαξ hier inderdaad adstrueeren, wat zoo even beweerd werd, nl. dat Christus niet meer sterft, dat de dood over hem niet meer heerscht, dan kan het ook alleen doelen op den *natuurlijken* dood, dien Christus onderging, en dien hij nu niet weer ondergaat. Dat tweede ἀπέθανε kan daarom niet opgevat worden in een *zedelijken* zin; het kan niet anders zijn dan eene hervatting van het eerste ἀπέθανε, dat op den natuurlijken dood ziet.

Dit tweetal bedenkingen moet ons m. i. reeds nopen om de interpretatie, die wij onderzoeken, te verwerpen.

Maar er is meer. Heeft toch de schrijver willen zeggen, wat van Hengel en Scholten in zijn woord hebben gevonden, dan heeft hij zich al zeer onduidelijk en zeer ongelukkig uitgedrukt, en hadden wij eene andere terminologie van hem mogen verwachten. In hetgeen hij schreef staat niets van een beslissen-

den triomf, stervend door Christus behaald in den strijd tegen de zonde, dien hij levenslang zegepralend had gevoerd. Veeleer kon zijne uitspraak τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε, moest die in *zedelijken* zin worden opgevat, doen denken aan een *eindelijke* overwinning van de zonde, na een leven door zonde gekenmerkt. Wie gezegd wordt der zonde afgestorven te zijn, hij wordt voorondersteld — dit wascht al het water van de zee niet af — vroeger zoo al niet *voor*, dan althans *in* haar geleefd te hebben. En is er nu voor deze gedachte, wat Christus betreft, in het Paulinisch systeem geene de minste plaats, wat geen betoog behoeft, dan vat ik niet hoe het in de ziel van onzen auteur is kunnen opkomen door zijne onvoorzichtig gekozen uitdrukking aanleiding te geven om op dit punt zoo zeer te worden misverstaan, een gevaar te grooter, nu er nog bij tegenstelling volgt: ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.

Of zal men mij tegenwerpen dat ik aan de eigenlijke beteekenis van de woorden τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπεθάνε te zeer vasthoud; mij vragen waarom zij niet alleen mogen gewagen van de volkomen overwinning over het zondige beginsel, dat in de wereld heerscht, door Christus in zijn laatsten strijd behaald, zoodat hij nu voor altijd van de zonde en hare aanvallen op zijne deugd ontheven werd, en voor haar dood kon heeten? In dit geval heb ik op mijne beurt een en ander te vragen:

1° of dat τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε, in dezen zin gebezigd, toch niet eene te krasse uitdrukking blijft, waar het geldt den υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης (Rom. 1 : 13) en van wien verklaard kon worden: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας — κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (8 : 3).

2° wat recht geeft om het toegevoegde ἐφάπαξ, dat gelijk wij opmerkten, hier niet anders kan beteekenen dan „slechts eenmaal", te verklaren door: *voor altijd.*

3° of niet in dezen brief ἡ σάρξ de zetel der zonde genoemd wordt, zoodat verlossing van het lichaam verlossing van de zonde in zich sloot. (Zie o. a. in ditzelfde hoofdstuk vs 6: ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας en verg. Hoofdst. 7 en bepaaldelijk vs 24; ook 8 : 23). Indien ja, behoefde het dan nog wel met zooveel nadruk verzekerd te worden dat Christus stervende van de aanvallen der zonde ontheven werd?

4° eindelijk, mocht niet die verzekering in ieder geval geheel

overtollig heeten, waar van den in den hemel verhoogden Christus sprake is? Wie kon hem in dezen zijnen verheerlijkten staat anders zich voorstellen, dan als *per se* zelfs boven de, reeds in zijn aardsche leven krachtelooze aanvallen der zonde verheven?

Heeft zoo geene der tot dusver door ons overwogen verklaringen over de Paulinische uitspraak, wier beteekenis wij zoeken, een voor ons bevredigend licht doen opgaan, toch blijve het onze leus: *En desespereert niet!* Want ziet *het daghet uit het Oosten!* Of eigenlijk, reeds voor een 15-tal jaren is het begonnen te lichten. Ik heb daarbij het oog op de zeer lezenswaardige studie van onzen scherpzinnigen A. H. Blom, in ons Theol. Tijdschrift verschenen, onder den titel: *De betrekking van de zonde tot den Christen, naar Rom. VI.* In dat opstel brengt hij ook ons 10e vs ter sprake. Hij vindt er deze verklaring in: *„want wat zijn dood betreft, hij is daardoor eens voor altijd dood geworden voor de zonde*", d. i. door zijn dood is hij voor goed aan de heerschappij, het rechtsgebied (let wel: het rechtsgebied) der zonde ontrukt geworden." Deze opvatting wordt dan verder toegelicht in dezer voege: „Ook hij had daaronder (bedoeld wordt: het rechtsgebied der zonde) gelegen. Maar nu hield dit op. Θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει." — „Maar hoe kon Paulus nu", vraagt Blom, „een heerschappij der zonde over Christus aannemen, daar hij zich toch verzekerd hield, dat deze geen zonde kende (2 Kor. 5 : 21)?" Het is — en hier ligt het zwaartepunt in deze geheele leer van hem — omdat Christus, ofschoon als Gods Zoon zonder zonde, door God gezonden was „in gelijkheid van zondig vleesch, en wel voor de zonde (Rom. 8 : 3)." Als levende in die gelijkheid van zondig vleesch was hij dus onderworpen aan den dood, waarin de zonde hare heerschappij betoont, en het was het door Paulus bedoelde δικαίωμα, de ὑπακοή van dezen tweeden Adam, dat hij, overeenkomstig Gods genadig welbehagen, dien dood wilde ondergaan (5 : 18, 19). Maar nu hij hem ondergaan had, was hij er dan ook boven verheven geworden. Het was ἐφάπαξ, eens voor altijd, gedaan. En was hij daarna opgestaan, wat het middel was om te komen tot het leven, van het leven, dat hij dan nu begon, gold dit: „ζῇ τῷ θεῷ". Dit laatste wordt dan door Blom, met verwijzing naar 14 : 8

ζῆν τῷ κυρίῳ aldus verklaard: „hij leeft als het eigendom en ter beschikking van God" (Th. Tijdschr. 1880 bl. 383, 84).

Ziet gij: de dag is verschenen! Weliswaar niet geheel onbewolkt is nog de oostelijke hemel, dien de dageraad begon te kleuren; maar toch aangebroken is reeds de morgen en als de dagvorstin zelve uit de kim verrijst, dan zullen die kleine wolkjes wel voor haar vluchten!

Inderdaad de, zoover ik weet, oorspronkelijke interpretatie van onzen Blom verdient al vast dezen lof dat zij de zwarigheden doet vervallen, die verbieden bij de woorden: ὅ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ te denken aan het sterven van Christus voor de zonde in *ethischen* zin.

Ook heeft hij m. i. de tegenstelling, die er op volgt, ὅ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, terecht opgevat, niet als een leven voor God in de *zedelijke* beteekenis, als toewijding aan God; want, gelijk hij zeer juist opmerkt: „Paulus zou niet ontkend hebben, dat Christus ook vóor zijn dood in dien zin voor God had geleefd" (bl. 384). En als hij zijne verklaring van de bedoelde woorden: „En wat hij leeft, dat leeft hij als het eigendom en ter beschikking van God" aanbeveelt door een beroep op Rom. 14 : 8, waar sprake is van ζῆν τῷ Κυρίῳ, en ook op Luc. 20 : 38 waar van de aartsvaders wordt gezegd: „God is niet een God van dooden, maar van levenden, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν", dan laat hij het wel bij een eenvoudig beroep op deze plaatsen, zonder ze nader toe te lichten, maar deed toch zeker voor zijne nadenkende lezers dat beroep niet te vergeefs.

Hoe gaarne ik nu echter erken dat wij hier door Blom op den goeden weg worden geholpen, toch meen ik dat wij hem niet overal kunnen volgen, en dat ik daar straks van een wolkje mocht spreken, dat nog moet verdwijnen, zal het volle licht ons bestralen. Als hij nl. de woorden van Rom. 6 : 10 aldus verklaart: „Want wat zijn dood betreft, hij is daardoor eens voor altijd dood geworden voor de zonde, voor goed aan de heerschappij, het rechtsgebied der zonde ontrukt geworden", dan vat hij het tweemalen daar voorkomende ἀπέθανε niet beide keeren op in *dezelfde* beteekenis, maar het tweede, wel op zijne wijze, maar toch ook weder in een *overdrachtelijken* zin. Dat dit niet aangaat, in het verband, waarin deze woorden staan met vs 9 en om het ἐφάπαξ, dat er bij wordt gevoegd,

is ons m. i. boven gebleken. Daarenboven strookt dit niet goed met Blom's eigen opvatting van de volgende tegenstelling. Daar neemt hij het dubbele ζῇ te recht in denzelfden zin, aldus: „wat hij leeft, leeft hij als het eigendom van God." Maar moet men, zoo vraag ik, niet evenzoo doen in het eerste lid der tegenstelling, zal deze niet van hare kracht verliezen? En, — zoo moet ik verder vragen — eischt niet de aard der tegenstelling, dat de dativus in hare beide leden gebezigd, in *denzelfden* zin worde genomen? Als hier sterven en leven tegenover elkaar worden geplaatst, beide nader gekenschetst door een bijgevoegden dativus, moet dan niet die derde naamval *dezelfde* kracht hebben? En als nu de tweede: τῷ θεῷ beteekent *als het eigendom van God*, verwachten wij dan niet met alle recht dat ook de eerste τῇ ἁμαρτίᾳ te kennen geeft: *als het eigendom der zonde?* Mij dunkt ja.

Dat Blom dit niet gevoeld heeft schrijf ik daaraan toe dat hij, nog onder den invloed van de grammaticale verklaring door van Hengel en Scholten gegeven, ofschoon hij die wat hare materie aangaat verwierp, het werkwoord ἀπέθανε, waar het voor den tweeden keer op de bewuste plaats voorkomt, en thans met een dativus verbonden, heeft genomen in den zin van *aan iets afsterven*, *dood worden voor iets*. Nu ontken ik natuurlijk niet dat uit een grammatisch oogpunt deze verklaring van eene zoodanige formule juist mag heeten, gelijk zij ook meer dan eens, door den zin, waarin die formule voorkomt, wordt geëischt. Maar wat ik niet toegeef, het is dat zij overal de eenig ware zou zijn. Ten bewijze beroep ik mij op eene pericope in het 14e hoofdstuk van dezen zelfden brief, naar een enkel gedeelte waarvan ook Blom ons verwees; ik bedoel die, waar gehandeld wordt over het al of niet onderscheiden van dagen, het al of niet eten. Onze auteur wil dat zij, die over deze punten anders dachten, elkaar niet zouden oordeelen. Want van weerskanten deden of lieten zij dit — en wat hier de dativus beteekent ontga ons niet — κυρίῳ. Daarop volgt dan, ter adstructie, vs 7, 8: Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει· ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. Welnu, hier blijkt het zonneklaar dat ἀποθνήσκειν met een dativus volstrekt niet *behoeft*, wat meer zegt, soms in het geheel niet *kan* beteekenen:

dood worden voor het door den 3en *naamval aangeduide object*, welke verklaring de zooeven aangehaalde uitspraken tot puren onzin zou vernederen, zoodat dan ook niemand er ooit aan heeft gedacht ze zoo op te vatten.

Wat bovenal dit gedeelte van onzen brief voor ons tegenwoordig onderzoek van uitnemende waarde doet zijn, het is dat de daaruit aangehaalde, met die van Rom. 6 : 10 geheel gelijksoortige formules niet zijn van eene onzekere uitlegging, dat ze integendeel zijn van eene beteekenis, die aan duidelijkheid niets te wenschen overlaat. Wat zeg ik? Van zijne eigen, op zich zelve reeds zoo ondubbelzinnige beweringen zien wij den besten interpres, den auteur zelven optreden, waar hij er aan toevoegt: Ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν. Εἰς τοῦτο γὰρ χριστός ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ (vs 8, 9). Is het zoo aan geen tegenspraak onderhevig dat Rom. 14 de formules τῷ κυρίῳ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν dezen zin hebben: *wij leven*, *wij sterven als het eigendom des Heeren*, *hem toebehoorend*, *die over ons heerschappij voert*, dan mogen wij, indien mij niet alles bedriegt, deze spreekwijzen als eene kostelijke bijdrage voor de juiste opvatting van Rom. 6 : 10 begroeten. Wat wij toch hier en ginds lezen is, ten opzichte van den woordvorm, zoo volmaakt gelijkluidend, dat niemand ons voor 't minst het recht zal betwisten om er uit een grammatisch oogpunt dezelfde beteekenis aan te hechten. Zoo zou dan de uitspraak: ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ' ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ deze gedachte te kennen geven: „want wat hij gestorven is, dat is hij eenmaal gestorven als het eigendom der zonde, ter voldoening aan hare heerschappij, (niet: dat is hij der zonde afgestorven in den eenen of anderen overdrachtelijken zin) en wat hij leeft, leeft hij Gode als zijn eigendom," (niet: leeft hij voor God in de ethische beteekenis).

Zeker blijft dan de vraag over of deze, grammatisch volkomen onberispelijke verklaring, ook wat haren inhoud aangaat op goedkeuring aanspraak mag maken.

Die vraag komt voor een voornaam deel hierop neder, hoe van Christus kon gezegd worden dat hij „stervend gestorven is als het eigendom der zonde, ter voldoening aan hare heerschappij." En dan ligt het antwoord niet verre. Immers in het

Paulinisch leerbegrip geldt de dood als de bezolding der zonde en heerscht de zonde door den dood (Rom. 6 : 23; 5 : 21), is de dood in de wereld gekomen door de zonde (5 : 12). Wie derhalve den dood ondergaat, ondergaat het lot, waaraan de zonde den mensch onderwerpt. Hij ontvangt de bezoldiging der zonde, wat praktisch hier op neerkomt dat de zonde haar recht op hem uitoefent om te dooden. Hij betaalt der zonde haren eisch. Uitgaande van deze beschouwing verklaart dus onze auteur te recht, dat Christus, stervend het eigendom der zonde is geweest, wil men haar slachtoffer, als feitelijk de macht, die zij uitoefent door den dood, ondergaande.

Waarom dit feit heeft plaats gevonden, schoon Christus in zedelijken zin niet aan de zonde onderhevig was geweest, dit punt wordt hier niet besproken. Voor zijn tegenwoordig oogmerk had de auteur alleen te gewagen van het feit zelf, dat Christus gestorven is.

Deze opmerking leidt ons tot de beantwoording van eene tweede vraag, nl. of de verklaring van onze uitspraak, die ik voorstelde, ook past in het verband, waarin die uitspraak voorkomt.

Laat ons zien!

Ons 6e hoofdst. begint met eene vraag, die terugziet op den inhoud van het 5e en die hierop neerkomt: of de Christenen, levende onder de heerschappij der genade, maar niet de zonde moesten aanhouden, opdat de genade te meer werd. Onze auteur oppert die vraag om haar in ontkennenden zin te beantwoorden. Hij doet dat in een betoog, dat de eerste 11 verzen omvat, en aldus eindigt: *Οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Deze vermaning had haren grond in het tot dusver geschrevene, wat ik niet data opera behoef toe te lichten, omdat ik hier in vele opzichten naar Blom mag verwijzen, maar wat summatim hierop nederkomt: Zij die in Christus gedoopt zijn, zijn op die wijze met hem verbonden, dat zij met hem eene eenheid vormen, die hen deel doet hebben aan zijnen dood en aan zijne opstanding. In dien zin zijn zij derhalve zelven gestorven en tot een nieuw, aan den dood niet meer onderworpen leven opgestaan. Zoo zijn zij dan onttrokken aan de heerschappij, die de zonde oefent als doodende macht. Daar zij

met Christus gestorven zijn, heeft de zonde met hen afgerekend. Want die gestorven is is van haar gerechtvaardigd. Zij heeft van hem niets meer te eischen. Wat meer zegt: met Christus gestorven gelooven zij dat zij ook met hem zullen leven. Zij weten toch dat Christus, opgewekt uit de dooden niet meer sterft; de dood heerscht niet meer over hem. Immers nu hij stervend het lot ondergaan heeft, dat de zonde werkt, heeft zij haar recht op hem verloren. Dat recht behoefde slechts eenmaal te worden voldaan. Den kwijtbrief had hij ontvangen. Voor hem dus geen dood meer als eigendom der zonde, maar na zijne opwekking het leven voor God, als diens eigendom.

Dit nu gold ook van hen, die in Christus gedoopt waren. En daarom moesten zij zich zelven beschouwen — wel te letten op dat λογίζεσθε, — als dood voor de zonde, daar zij reeds aan haar recht voldaan hadden, en als Gode levend — levend Gode ten eigendom, in Christus Jezus.

Men ziet de door ons voorgestelde verklaring van vs 10 past geheel in dit verband, en vindt ook daarin hare aanbeveling.

En op dit *juridisch* betoog, waarmede de auteur de vs 1 opgenomen vraag in ontkennenden zin achtte beantwoord te hebben, kon hij nu verder zijne *ethische* vermaningen tot afstand van de zonde laten volgen en de gronden ontwikkelen, waarmede hij die kon aandringen.

Ik voed de hoop dat er nu over de plaats, die ons bezighield, een voldoend licht is opgegaan. Mochten er onder mijne lezers zijn, die anders oordeelen, dan houd ik mij voor hunne terechtwijzing zeer aanbevolen.

H. P. Berlage.

BOEKBEOORDEELINGEN.

The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, edited from four manuscripts by R. H. Charles. M. A. Oxford, Clarendon Press (Sh. 12. 6).

Dit belangrijk boek verscheen als achtste deel van de Semietische Serie der „Anecdota Oxoniensia" en brengt ons rijk materiaal voor de bestudeering van het boek der Jubileeën. Zooals men weet is dit een der werken die omstreeks het begin onzer jaartelling in Palestina in omloop waren. De schrijver is streng joodsch gezind en dit maakt zijn werk niet aantrekkelijk. Wat hij geeft is een Haggada op Genesis en een deel van Exodus, en daar het hem geviel er een afzonderlijke Chronologie op na te houden en den tijd van de schepping tot den intocht in Kanaan vast te stellen op 50 Jubelperioden, ieder van 7 jaarweken, noemt men zijn werk het boek der Jubileeën. Hij denkt zich het verleden geheel in overeenstemming met de gewoonten zijns tijds, laat Abraham bij Berseba Loofhutten vieren, offeren enz. Levi en Juda ontvangen van grootvader Izak een specialen zegen. Als staaltje van zijn begrippen over moraliteit diene dat hij Jakobs laakbaar gedrag tegenover Izak en Ezau zachter wil kleuren door hem bij het aanbieden van het wildbraad op Izaks vraag: Zijt gij mijn zoon Ezau? tweemaal met verfijnde geslepenheid te doen antwoorden „ik ben uw zoon", wat de zaak erger maakt in plaats van beter.

Zijn boek mag weinig aantrekkelijk zijn, toch is het voor onze kennis van de denkbeelden dier tijden van hoog belang. Het oorspronkelijke werk is verloren; wij bezitten echter eene

nagenoeg volledige Ethiopische vertaling; een vierde van het geheel is ook in fragmenten eener Latijnsche overzetting bewaard, verder zijn een grooter Grieksch fragment en verspreide verzen te vinden bij Epiphanius, Syncellus o. a., terwijl een zeer klein gedeelte in het Syrisch bewaard is.

In 1859 gaf Dillmann den Ethiop. tekst uit, doch de grondslagen van deze uitgave waren niet van dien aard dat een betere editie niet zeer gewenscht bleef. De basis vormden een handschrift uit Tübingen, naar D's mededeeling door iemand „in Abyssinia neglegentius transscriptus", en een ander dat niet ouder was dan deze eeuw en niet beter dan het pas genoemde. Wanneer wij nu nog weten dat D. geen gebruik heeft gemaakt van de bestaande middelen om den tekst te zuiveren, dan begrijpt men dat Charles' ondernemen waardeering verdient.

Een zeer goed manuscript uit het Britsch Museum, een uit Parijs en Dillmanns uitgave liggen ten grondslag. Bovendien heeft hij den Ethiop. tekst „critically revised through a continuous comparison of the Massoretic and Samaritan texts, and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic Version of the Pentateuch and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this Book", zooals dat alles op den titel nauwkeuriglijk is omschreven. De Latijnsche en Grieksche fragm. worden op de correspondeerende plaatsen nevens den Ethiop. tekst afgedrukt; terwijl de 3 appendices ons het Syrisch fragment geven en twee stukken Midraš, waarin woordelijke overeenkomst met den tekst van Jubileeën te bespeuren is. De Ethiop. tekst heeft veel gewonnen, en ware D. nog in leven, hij zou zeker de eerste zijn om het te erkennen. Ook aan de zuivering van den reeds in Cerianis Monumenta gepubliceerden Latijnschen tekst heeft Charles moeite besteed. De materialia zijn goed verzameld en met oordeel bewerkt. Wie voortaan het boek der Jub. wil bestudeeren zal Charles' uitgave ten grondslag moeten leggen.

Daar het verhaal zich dikwijls eng aansluit aan den Hebr. tekst is het boek der Jub. een getuige van waarde voor de geschiedenis van den tekst van Genesis. Hoewel Charles het plan heeft over verschillende vraagpunten breeder te handelen in een commentaar, die naar hij hoopt in dit jaar verschijnen zal, geeft hij toch in zijne Inleiding een overzicht van de resul-

taten door hem in dit opzicht verkregen. Hij somt daar 25 gevallen op waar de lezing van Jub., gesteund door Sam., LXX, Syr. en Vulg. beter is dan die van den Masor. tekst. Dikwijls zijn de verschillen belangrijk. Interessant is echter Gen. 21 : 13, waar zelfs het streng Joodsch gekleurde Jub. Ismael tot een „groot'' volk laat worden, terwijl de Masor. tekst dit „groot'' weglaat. Pseudo-Jonath. zet zelfs „volk van roovers'', doch ook de Masoret. tekst is hier blijkbaar polemisch. Gen. 41 : 56 luidt „de hongersnood strekte zich uit over geheel Egypte en Jozef opende alle waarin was en verkocht etc.'' Hier zijn blijkbaar woorden uitgevallen. Wanneer nu Jub. met Onkelos deze woorden heeft, zou ik niet met Charles willen besluiten dat wij in plaats van אֲשֶׁר בָּהֶם te lezen hebben אוֹצְרוֹת בַּר doch ook deze woorden willen behouden en lezen כל אוצרות אשר בהם בר, wat door den Samarit. bevestigd wordt.

Zeker is dat wij aan de lezing van Jub. alleen dan gewicht kunnen toekennen wanneer die behoorlijk gesteund wordt door andere getuigen, want 's schrijvers geheel chronologisch systeem, de afwijkende getallen die hij als leeftijd der patriarchen geeft, het zooeven vermelde antwoord van Jakob bewijzen dat wij voorzichtig met hem moeten zijn.

De eerste § der Inleiding handelt, een weinig te beknopt, over de taal waarin het boek oorspronkelijk geschreven was. De plaats uit Hieronymus die bewijst dat deze de Hebr. was, had ik gaarne afgeschreven gezien; maar vooral had er op moeten worden gewezen dat deze taal dichter stond bij de Mišna dan bv. bij Daniël, dat het *nieuw*-Hebr. was. Uit verschillende wendingen blijkt dit duidelijk, bv. uit het „erat offerens, erat incendens'' der Lat. vert. (p. 59) dat op perfect. van היה, niet particip. wijst. Het bewijs ontleend aan het Syr. fragment is niet zoo sterk als Charles meent. Hij zegt dat het boek daar genoemd wordt „The Hebrew Book called Jubilees''; er staat echter „dit zijn de namen van de vrouwen der Patriarchen naar het boek dat bij de Hebr. is (scil. in gebruik is) genaamd Jubileeën''. Een boek te dien tijde bij de Joden in gebruik kon ook zeer goed in het Arameesch geschreven zijn. In Appendix I en II zijn uit Jellineks Bet-ha-Midrasch twee stukken afgedrukt waarin soms woordelijke overeenstemming

met Jub. is. Ook dit had ik gaarne uitvoeriger uiteengezet gezien; want het is waar dat enkele woorden overeenkomen, doch ook dat de volgorde van het geheel een gansch andere is en dat de stof zoo vrij behandeld is dat Charles m. i. te ver gaat wanneer hij deze stukken direct van Jub. afhankelijk maakt en meent dat de ur-tekst er in bewaard is. Een gemeenschappelijke bron schijnt mij de verschijnselen beter te verklaren.

Over tal van zaken als tijd van ontstaan, éénheid v. d. tekst en andere vragen zwijgt de Inleiding, dit is dus zeker voor den Commentaar bespaard. Wij kunnen thans slechts dankbaar zijn voor den nauwkeurigen arbeid en hopen dat de Commentaar ook een vertaling zal bevatten, die breeder kringen in staat stelt van 's schrijvers gewaardeerde studie te profiteeren.

Leipzig, Maart '95. B. D. EERDMANS.

F. NIPPOLD: *Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu.*

Aan het slot zijner monografie over „Die theologische Einzelschule" (besproken in *Theol. Tijdschr.* 1894 bl. 229 vv.) geeft Prof. Nippold als zijne overtuiging te kennen, dat de gemeente behoefte heeft aan eene uitgave der evangeliën, waarin ieder woord tot zijn recht komt, maar op de rechte plaats. Er bestaan vele en daaronder voortreffelijke werken over het leven van Jezus. Maar daarnevens moeten wij hebben den woordelijken inhoud der evangeliën, zonder eenig toevoegsel, uitgezonderd de meest onmisbare aanteekeningen; doch dien inhoud in overeenstemming met de resultaten der kritiek.

In eene noot bij het laatste hoofdstuk wordt tevens het plan aangegeven van zulk een werk, waardoor de eenvoudige bijbellezer, van stap tot stap verder gevoerd, zooals de wetenschappelijke kritiek den weg heeft afgebakend, het beeld van Jezus' leven en werkzaamheid in zich opneemt. Op die wijze leert hij de evangeliën ieder in zijne eigene waarde kennen, en zal het leven van Jezus niet langer een strijdvraag der theologen, maar werkelijk eene boodschap des vredes voor de gemeente zijn.

En ziet! door den onvermoeiden werker is dat voornemen uitgevoerd, dat plan verwezenlijkt. Onlangs verscheen te Hamburg, bij Lucas Gräfe & Sillem, van de hand van Friedrich Nippold: *Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu, im Wortlaut der drei ersten Evangelien, vom Beginn des öffentlichen Auftretens bis zum Beginn der Leidensgeschichte.* Nader wordt het aangeduid als *Hülfsbüchlein für die Bibelleser in der Gemeinde.* De prijs bedraagt vier Mark.

Het openbare leven van Jezus vangt met het begin zijner werkzaamheid aan. Wie den geleidelijken voortgang dezer werkzaamheid zich helder voor oogen wil plaatsen, moet noch bij de zoogenaamde voorgeschiedenis van Mattheüs en Lukas, noch bij den proloog van het Johannesevangelie een begin maken. Zoowel de zinrijke verhalen van geboorte en kindsheid als de verhevene philosophie over de vleeschwording van het Woord moeten in hun eigen samenhang worden beschouwd, maar kunnen voor het doel, door den schrijver zich gesteld, blijven rusten.

Om dezelfde reden eindigt het boekje met de gevangenneming van Jezus. Deze sluit een verder handelend optreden uit. Menigeen zal dat betreuren, daar nu de roerende lijdensgeschiedenis wordt gemist. Doch deze behoort evenmin als de voorgeschiedenis in het kader, en beiden moeten elders tot hun recht komen.

De uitwerking van het bedoelde plan is in dezer voege geschied.

Vijf hoofdstukken, ieder met verschillende onderdeelen, geven den gang der ontwikkeling van Jezus' leven weer.

De vijf hoofddeelen zijn getiteld: I. *Het begin der openbare werkzaamheid.* II. *De wegen des vredes in Galilea.* III. *Oorsprong en voortdurende toeneming van het konflict.* IV. *Messiaskarakter en doodsgedachten.* V. *In den strijd om Jeruzalem.*

Om een denkbeeld te geven van aard en inhoud dezer nieuwe evangeliënuitgave, en ieder in de gelegenheid te stellen zich eenig oordeel over de doelmatigheid te vormen, kan ik niet beter doen dan, althans grootendeels, een overzicht van den inhoud te geven.

I. Het eerste optreden. De verzamelende, leerende en genezende werkzaamheid in haar begin (de eerste leerlingen; de eerste prediking, in de synagoge, op den berg, aan het

meer; de eerste genezingen). Het gebed in de eenzaamheid en het begin van de reis.

II. De algemeene omtrekken der reistochten (de blijde boodschap; de kring der werkzaamheid; de tijd tusschen bergrede en eerste gelijkenissen; het reisbericht volgens Lucas; geneeskundige hulp in 't algemeen). Jezus' eigen getuigenissen over zijne genezende werkzaamheid (beroep op zijne daden; het geloof als voorwaarde; klacht over de wonderzucht als gebrek aan geloof). Bijzondere gevallen uit de genezende werkzaamheid (de zondenvergeving; de bezetenen; de blinden; de melaatschen; de bloedvloeiende vrouw; doodenopwekkingen). De hulp voor de behoeftigen (de spijzigingen; de reddingen; de verkwikking voor vermoeiden en beladenen; de zaligspreking der onmondigen). De erfenis des Doopers (Jezus' antwoord op de vraag des Doopers; de vastenstrijd; de marteldood van Johannes; de volmacht van Johannes en Jezus). De jongeren (de breuk van Jezus met zijne familie; de kring der jongeren in meer beperkten zin en in wijderen omvang). Het nationale uitgangspunt van het onderwijs (de gelijkenissen over het koninkrijk der hemelen; de beelden over het discipelschap). Het gebedsleven (het voorbeeld van Jezus; onderricht aan de leerlingen). De gerechtigheid jegens den naaste.

III. Van particularisme tot universalisme (het nationale uitgangspunt; ervaring aangaande geloovige heidenen en betreffende de onwaardigheid van het uitverkoren volk). Verzet tegen het heerschende Farizeïsme (de principieele strijd tegen vormelijke opvatting van de wet; persoonlijke ontmoeting met den vijand; openbare strijd). De kwade gevolgen van goede werken (het Beëlzebubverwijt; genezingen op den sabbat). De verwerping in Galilea. De opvoeding van de leerlingen (jonger en meester; kinderzin; de paedagogische behandeling der vier temperamenten; de eerste zendingsreis der leerlingen).

IV. De dag van Caesarea Philippi. De taak van den Zoon des menschen (in zijn persoonlijk optreden; zijne werkzaamheid als Heiland; de lijdensweg; de wederkomst; de Zoon des menschen als Zoon van God). De voorbereiding van de discipelen op de eindbeslissing (in verband met Petrus' belijdenis; de breuk met de bloedverwanten; torenbouw en oorlog; binden en ontbinden; geloof en gebed). De nieuwe zendingsopdracht.

Herhaling van de aankondiging des lijdens. Op weg naar Jeruzalem. Levensbeelden als gelijkenissen.

V. Handelingen als Messias. Afwering van elken aanval. Laatste waarschuwing en strafreden. Laatste woorden over het toekomstig gericht (de vraag der leerlingen; vermaningen van Jezus; verwoesting van Jeruzalem; het wereldgericht). De laatste gelijkenissen. Het afscheid.

Zietdaar het schema. Onder verschillende rubrieken wordt het geheel nader samengevat. Twee registers maken een overzicht zeer gemakkelijk; het eerste bevat de inhoudsopgave gedétailleerd met meedeeling van alle teksten; het tweede een register der overgenomen bijbelplaatsen. De lezer, die zich een zelfstandig oordeel vormen wil, zal goed doen, bij de lectuur van den tekst genoemde registers op te slaan.

Achter iedere hoofdafdeeling worden de aanteekeningen gevonden.

Daarin treffen wij enkele ophelderingen aan van de tekstwoorden, maar vooral vergelijking van de teksten der synoptici; bijwijlen ook met verwijzing naar den tekst van het vierde evangelie, om zooveel mogelijk tot eene bepaling van den oorspronkelijken tekst te komen.

Nauwelijks behoeft gezegd te worden, dat deze allerbelangrijkst zijn, te meer dewijl zij binnen de bevatting liggen van iederen beschaafden bijbellezer. Alleen zij de vraag geoorloofd, met die bescheidenheid welke tegenover een geleerde als Nippold past: liggen al die *kritische* aanteekeningen wel binnen het kader van dit werk, hetwelk zich ten doel stelt bevordering der kennis van de geleidelijke ontwikkeling in Jezus' leer en leven, en dat doel wil bereiken niet door „een leven van Jezus" te geven, maar door het N. T. eenvoudig zelf te laten spreken, in overeenstemming met de historische kritiek, en wel zoo, dat de lezer nimmer gestoord wordt in het opmaken zijner eigene beschouwingen. De subjectieve factor steeds scherp gescheiden van den objectieven. Daarom worden de kritische aanteekeningen, mede opgenomen ter rechtvaardiging van den schrijver, achteraan geplaatst. Maar de bedoeling zal toch wel wezen, dat deze gelezen, ja bij het lezen van den tekst zelf geraadpleegd worden? Zonder twijfel kunnen velen er winst mee doen, maar hoe rijmen zij met de aange-

haalde meedeeling uit de voorrede over het eigenlijke doel?

Die tekst zelf geeft inderdaad hetgeen de geachte schrijver wenscht te geven: een overzicht van Jezus' leven in zijne geleidelijke ontwikkeling. Reeds het lezen van de gedétailleerde inhoudsopgave leert deze kennen. In het boek zelf vindt men dat alles dan weer, maar hier zijn de ginds slechts aangegeven teksten geheel uitgeschreven, naar de herziene vertaling van Luther. De gelijkluidende plaatsen der synoptici staan onder elkaar. Dat geeft iets vermoeiends aan de lectuur. Maar waren de gelijkluidende teksten eenvoudig in margine aangegeven, zou iedereen ze wel opslaan? Wordt dat wenschelijk geacht, dan ware mogelijk het doel evengoed of nog beter bereikt door naast den tekst zelf, waarop het volgens het opschrift aankomt, aan de aanhalingen uit de andere evangeliën, eveneens geheel uitgeschreven, eene plaats te geven aan den kant.

Daar alle geleerdheid en zelfs opgave van boeken in de aanteekeningen vermeden moest worden, wilde de schrijver nog een litterarisch overzicht laten volgen. Maar de stof groeide zoozeer aan, dat het niet bij dit boekje kon worden gevoegd. Het zal derhalve, tevens als „nabericht" van dit geschrift, worden toegevoegd aan de voortzetting van het „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte" en wel als „Fünfundsechzig Jahre wissenschaftlicher Leben-Jesu-Forschung und ihr Ergebniss für die gläubige Gemeinde." Ongetwijfeld een belangrijk overzicht, daar het loopt van Hase's „Lehrbuch" en de stormen over de boeken van Strauss en Renan tot den tegenwoordigen tijd. Wij hopen daarop later terug te komen.

Thans rest ons nog den Jena'schen Hoogleeraar dank te zeggen, voor hetgeen hij wederom uit den schat zijner geleerdheid en vroomheid heeft voortgebracht. Moge het velen opwekken, zelfstandig den weg te vinden in het allerheiligste van geheel den bijbel, het leven van Jezus. Iedere poging om het tegenwoordig geslacht daartoe te brengen en daarbij behulpzaam te zijn moet levendig worden toegejuicht, met volle erkenning en waardeering van het „variis modis."

J. Herderscheê.

Deventer, Mei 1895.

Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, dargestellt von ARTHUR HIRSCHT, Leipzig, 1895, 175 S.

De schrijver dezer door de theologische Faculteit te Berlijn „mit dem Königlichen Preise" bekroonde verhandeling legt in een „Vorwort" [1]) de ietwat vreemde verklaring af: „Es ist nicht zufällig, dass in unserer Zeit, wo alles auf ein Anderswerden des Bestehenden hindrängt, sich wieder das Interesse der verschiedensten religiösen Richtungen auf die Offenbarung Johannis lenkt, um aus ihr über den Unzuträglichkeiten und Miszverhältnissen der Gegenwart Aufschlusz über eine bessere Zukunft zu erholen oder wenigstens das Weltgeschehen der Folgezeit aus ihr zu ergründen." Hij acht het opmerkelijk, dat naast zulke pogingen, tamelijk onvruchtbaar uit een wetenschappelijk en deels bedenkelijk uit een godsdienstig oogpunt, van de zijde der theologische en der historische wetenschap een vurige ijver ontwaakte, om de menigte raadselen van dit geheimzinnig boek op te lossen.

Overbodig is zeker des schrijvers verzekering, dat zijn beoordeeling van het jongste critisch onderzoek er geen aanspraak op maakt, in de apocalyptische quaestie het laatste woord gesproken te hebben. Hoogst waarschijnlijk zal niemand dit verwacht hebben, vooral niet van een student.

In April 1894 was zijn werk voltooid. Daarom wordt op enkele geschriften, die sinds verschenen zijn [2]), de aandacht gevestigd.

Hoogst ongunstig luidt het oordeel over de door Teyler bekroonde prijsverhandeling van Chr. Rauch [3]): de schrijver is een eclecticus; hij geeft korte opmerkingen, die voor een deel ongegrond zijn; de exegetische en historische resultaten geven niets nieuws; over hen, die de eenheid der Apocalypse bestreden, wordt veel te gunstig geoordeeld.

Uit het onlangs verschenen werk van Gunkel [4]), dat waar-

1) S. VI—XII.

2) Het „Vorwort" dateert van Februari 1895.

3) Vgl. onze beoordeeling in *Theol. Tijdschr.*, 1894, p. 497—531.

4) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Unersuchung über Gen.* 1 *und Ap. Joh.* 12, 1895.

schijnlijk velen onbekend is, wordt door Hirscht iets medegedeeld, waarvoor wij hem dankbaar zijn. Volgens Gunkel zijn de voorstellingen in Gen. 1 en Openb. 12 aan oud-babylonische mythen over den chaos ontleend. De 24 presbyters waren oorspronkelijk 24 babylonische goden (sterren). Indien laatstgenoemd hoofdstuk op joodschen of christelijken bodem ontstaan was, zou het slechts half waanzinnige phantasmagorie bevatten. Men vindt hier tradities, „die dem A. T. gegenüber selbständig sind". De auteur van Caput 12 schijnt van de traditie, die hij opteekende, even weinig begrepen te hebben als wij. Tegenover de „zeitgeschichtliche" verklaring der Apocalypse stelt Gunkel de „traditionsgeschichtliche".

Nog wordt gewezen op Baldensprenger (lees: Baldensperger), die den samenhang tusschen C. 11 en 12 verdedigt, daar in het eerstgenoemde de weeën geschilderd worden, die volgens joodsche voorstellingen de komst van den Messias zouden voorafgaan. „Indem man den Ausdruck „Wehen" urgierte und in eigentlichem Sinn als die Schmerzen, welche die Geburt des Messias herbeiführen, faszte, folgerte man naturgemäsz daraus, dasz die Zeit der Zerstörung, da diese Wehen ihren höchsten Grad erreichen, auch den Messias hervorbringen würde. So kamen die Verwüstung Jerusalems und die Messiasgeburt in einer geheimnisvollen, darum aber den Rabbinen imponierenden Doppelbund zu stehen."

Met ingenomenheid wordt een artikel vermeld, dat in de *Biblical World* van dit jaar verscheen, waarin Gilbert de oorspronkelijkheid der Apocalypse tracht te bewijzen. Met diens opmerking, dat het gebruik, in de Apocalypse van het symbolisme des O. T. gemaakt, overal van een onafhankelijken en oorspronkelijken geest getuigt, stemt Hirscht in.

In de Inleiding [1]) wordt een zeer beknopt overzicht gegeven van de jongste hypothesen der bestrijders van de eenheid der Apocalypse, die wij bij onze lezers als bekend mogen veronderstellen. Wij laten hier des schrijvers conclusie volgen: „Schon diese kurze Skizze hat gezeigt, dasz feste, allgemein erkennte Resultate von dieser Kritik, die alle doch von der einen Voraussetzung der Zusammenhangslosigkeit der Apokalypse ausgehen, nicht

1) S. 1—9.

zu erwarten sind. Der Verlauf unserer Untersuchung wird uns auch zeigen, worin das hauptsächlich seinen Grund hat, dasz man nämlich den apokalyptisch-poetischen Stil des Buches verkennt und ein streng logisches Gedankengefüge aus ihr herauskonstruirt, das natürlich nach der Auffassung des Baumeisters verschieden auffallen musz. Andererseits werden wir aber sehen, dasz die mit vielem Fleisz und groszem Scharfsinn unternommene Arbeit auch nicht ganz fruchtlos für das Verständnis unseres Buches geblieben ist, wäre es auch nur, dasz sie das Interesse für ein Buch wiedererweckt hat, das an Groszartigkeit des Aufbaus und Tiefe der Gedanken von keinem seines gleichen erreicht worden ist."

Untersuchung — zoo luidt de titel van het boek, waarin achtereenvolgens de 22 hoofdstukken der Apocalypse behandeld worden [1]). Een uiterst vermoeiende lectuur! Over „die Kritik" wordt in ongunstigen zin gesproken. De gevoelens der critici worden in elk caput gewogen en meestal te licht bevonden. Daarentegen citeert de schrijver de opvattingen van mannen als Zahn, Düsterdieck, B. Weisz, Warfield [2]), Bovon gewoonlijk met instemming.

Het zou voor den lezer al te vervelend zijn, indien wij den auteur op den voet volgden. Tot enkele opmerkingen zullen wij ons dus bepalen.

Wie is de schrijver onzer Apocalypse? Wanneer in den aanvang — zoo luidt het antwoord — over Johannes objectief geschreven wordt, dan moeten wij ons niet verbazen over de objectiviteit van iemand, die zich in het vierde evangelie *εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς* noemt en over zichzelven in den derden persoon spreekt: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν* (13 : 23, 19 : 26, 35). „Nun, Ap. 1 : 9 tritt mit *ἐγὼ Ἰωάννης* uns die Individualität des Sehers entgegen, der von nun an in Aktivität tritt. Während im Anfang betont wurde, dasz das folgende *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* sei, konnte und muszte der Vermittler der-

1) — S. 171.

2) Eenige jaren geleden noemde deze Amerikaan de nieuwere critische literatuur „an apparently tireless and endless Walpurgis-night dance of the most dishevelled hypotheses" (*Presbyterian Review*, 1884, p. 228 sqq.)

selben zurücktreten, hier dagegen ist es das Ich des Verfassers, der die Offenbarung mit eigenen Augen gesehen und eigenen Ohren gehört hat und aus der Unmittelbarkeit dieses Eindrucks heraus uns dieselbe bezeugt."

Het pleidooi voor de eenheid van ons boek is dus reeds beslist: immers de apostel Johannes, schrijver zoowel van de Apocalypse als van het vierde evangelie, getuigt van hetgeen hij zelf gezien en gehoord heeft.

Met H. 4 — zoo vernemen wij — begint eigenlijk eerst het stormloopen der kritiek tegen de gewone opvatting onzer Apocalypse: immers hier zal volgens sommige critici een joodsche Apocalypse aanvangen, opgenomen door den christelijken Redactor, die haar aan een apostel toekent en met behulp van eenige interpolaties daaruit een christelijk boek fabriceert. „Mit welcher Stirn konnte ein Christ behaupten: ἐγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων ταῦτα καὶ ἀκούων (22:8)?

Op onze beurt zouden wij den schrijver dezer prijsverhandeling willen vragen: Kunt gij de talrijke uitingen van wraakzuchtigen bloeddorst, die in dit boek voorkomen, de verwachtingen omtrent het blijvend bestaan van den tempel (volgens u afkomstig van den discipel, dien Jezus liefhad) uit den christelijken geest verklaren?

Het is bekend, dat volgens Irenaeus presbyters in Klein-Azië, leerlingen van Johannes, met een beroep op dezen apostel, profeteerden van de ongelooflijke vruchtbaarheid in het toekomstig rijk; dat deze profetie, volgens hen een λόγος κυρίου, door Papias voor een woord van Jezus gehouden werd. En waaraan is deze profetie ontleend? Aan de *joodsche* Apocalypse van Baruch.

„Es bleibt räthselhaft, wie ein so zusammengearbeitetes Buch in den Kanon heiliger Schriften aufgenommen werden konnte." Welk een naïeve bekentenis! Heeft de schrijver nooit gehoord van den langdurigen strijd over de opneming der Apocalypse in den Canon? Nog in het jaar 360 weigerden de bisschoppen te Laodicea aan de Apocalypse een plaats te geven in den Canon.

Tegenover de critici, die 11:8 (ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη) voor een interpolatie houden, wordt opgemerkt, dat deze woorden de weemoedige bevestiging bevatten van hetgeen Christus zijn jongeren Joh. 15:20 voorspeld had: de

dienstknecht is niet grooter dan zijn Heer! „Es ist ob das μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν hier einen Widerhall finde"!

In H. 12 heeft de schrijver een leven van Jezus „in kürzester bildlicher Form" ontdekt!

Als Vischer naar aanleiding van 13 : 8 vraagt: Hoe kunnen de geloovigen ἀπὸ καταβολῆς κόσμου in het boek des lams staan, daar het ἀρνίον eerst onlangs geslacht werd? wordt naar Rom. 8 : 28, 29 verwezen, waar het antwoord geschreven staat!

„Eine fast sinnverwarrende Thätigkeit des Redactors" begint met H. 19. „Wo nichts bewiesen wird, kann auch nichts widerlegt werden." Natuurlijk! Vs. 9 en 10 zijn christelijk. Treffend is de volgende bewijsvoering: „Christus selbst hat Lc. 21 : 22 gesagt dasz an Jerusalem erfüllt werden müssten die ἐκδίκησεις τοῦ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα, erst recht also was von den Heiden geschrieben steht. Wenn also Johannes — man bedenke der βοανεργές — ein solches γεγραμμένον hier anzieht, so handelte er nur im Sinne seines Meisters." Staat het boven alle bedenking vast, dat de eschatologische rede in Lk. 21 is uitgesproken?

Meermalen werd op de tegenstrijdigheid in Openb. 19 : 13 gewezen: op het hoofd van den ruiter is een naam geschreven, dien niemand kent dan hijzelf en zijn naam werd genoemd ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Wat dunkt den lezer van de volgende oplossing: Zijn eigenlijke naam is geschreven (men behoeft niet te vragen waar), bij de menschen heet hij ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, hoewel dat zijn ware naam niet is?

Volgens onzen schrijver is het chiliasme in H. 20 niet joodsch, maar orthodox christelijk, getuige 2 Petr. 3 : 8!

Hirscht moet erkennen, dat een eerste vluchtige studie der jongste kritiek op de Apocalypse hem een oogenblik verblind heeft — gelukkig slechts kort! Bij nauwkeuriger studie van den tekst werd het hem duidelijk, „dasz der glänzende Scharfsinn durch eine zügellose Willkür überboten wurde."

Tot de principieele bewijzen, waaruit zal blijken, dat de oplossing der door de kritiek gestelde problemen op den door haar aangewezen weg niet te zoeken is, behoort de overweldigende eenheid in gedachten en uitdrukking. Wij doen slechts enkele vragen: Is de Christus der zendbrieven dezelfde als de

leeuw uit Juda's stam (5 : 6)? Bestaat er tusschen dezen en hem, die genoemd wordt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19 : 13), geen verschil? Zijn de 144.000 uit alle stammen van Israël's zonen (7 : 1—8) en de ontelbare schare, gekomen uit de μεγάλη θλίψις (7 : 9—17), van denzelfden schrijver afkomstig? Kon er in het jaar 68, toen de Apocalypse heet geschreven te zijn, van een groote verdrukking der Christenen sprake zijn? Draagt de opwekking: Vergeldt aan Rome dubbel wat het tegen u misdreven heeft (18 : 6) een christelijk karakter? Is de eenheid van taal en stijl boven alle bedenking verheven? Kan het grieksch der apocalyptische brieven op één lijn gesteld worden met dat van andere fragmenten?

De hooge toon, in deze verhandeling aangeslagen, doet alles behalve weldadig aan. Een jeugdig geleerde moest tegenover mannen als Weizsäcker, Pfleiderer, Harnack, die reeds lang hun sporen verdiend hebben, een anderen toon voeren.

Zal zijn profetie vervuld worden, dat de Apocalypse, „wie aus einem Jungbrunnen aufsteigend, wiederum wie schon mehrmals, seine Einheitlichkeit und seine Stellung in der apostolischen Zeit wird wiedererhalten"?

15 Mei '95. M. A. N. Rovers.

Lic. theol. G. Adolf Deissmann, *Die grossen Buchstaben und die Malzeichen Jesu.*

Onder dezen titel verscheen onlangs een verhandeling in de *Bibelstudien* van bovengenoemden schrijver (Marburg, Elwert, 1895).

Gelijk bekend is, behooren Gal. 6 : 11 en 17 (Ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί. Τοῦ λοιποῦ κόπους μοὶ μηδεὶς παρεχέτω, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω) tot de δυσνόητα in het N. T. Wie eenige Commentaren op den Galaterbrief opslaat, zal daarin zeer uiteenloopende verklaringen van beide plaatsen vinden.

Deissmann noemt het slot van dezen brief zeer eigenaardig. In korte antithesen worden de wet en Christus tegenover elkander gesteld. Terwijl de apostel zijn tegenstanders heftig aanvalt, neemt hij, hoewel niet zonder zwaren strijd, tegen-

over de gemeente een verzoenende houding aan. De brief eindigt niet met klachten aan het adres der Galaten. Kalm is de toon, dien hij tegenover hen aanslaat. Daarvan zullen ook de eerste woorden van het eigenhandig slot getuigen: Ziet, met hoe groote letters ik u schrijf met eigen hand.

. In genoemde woorden ontdekte Deissmann een beminnelijke ironie, waaruit de lezers duidelijk konden opmaken, dat hier niet de gestrenge schoolmeester aan het woord is. „Der Schreiber, dessen flüchtiges Rohr die unmittelbare Beredsamkeit des Diktates kaum schnell genug auf den rauhen Papyrusblättern festhalten konnte, hatte einen kleinen ausgeschriebenen Duktus. Von seinen flüssigen Zügen hob sich die Hand des Paulus deutlich ab, nicht nur im Galaterbrief."

Onjuist heet de bewering, dat Paulus zich slechts hier van groote letters bediende, om op het gewicht der volgende woorden de aandacht te vestigen. Men verklare de *groote letters* „lediglich aus den formellen, graphischen Verhältnissen". *Groote letters* imponeeren de kinderen en Paulus behandelt de Galaten als zijn lieve, onverstandige kinderen, op wie dus zulke letters indruk zouden maken. Door zijn goedhartige ironie was de spanning tusschen den apostel en de lezers van den brief weggenomen.

Misschien vraagt iemand: Met welk recht wordt Gal. 6 : 11 door Lic. theol. Deissmann aldus vertaald: Sehet, mit wie grossen Buchstaben *ich euch schreibe* mit eigener Hand? Terwijl andere geleerden althans eenige bewijzen ter verdediging dezer overzetting trachtten te geven [1]), achtte hij dit blijkbaar overbodig.

Het valt niet te ontkennen, dat in paulinische brieven (b. v. 1 Cor. 5 : 9, 9 : 15; 2 Cor. 2 : 3, 4, 9) ἔγραψα op hetgeen voorafgaat slaat.

Terecht werd reeds vóór meer dan 60 jaren door Usteri in zijn Commentaar op de Galaten tegenover hen, die ἔγραψα lieten slaan op hetgeen volgt, opgemerkt: „Paulus gab gewiss

1) Zoo werd door hen ἔγραψα „Aorist des Briefstils" genoemd, „ein Briefstil vom Standpunkt des Empfängers aus gesagt." Zij beriepen zich op Philemon 19 (ἐγω Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγω ἀποτίσω). Maar slaat ἔγραψα hier niet op hetgeen voorafgaat (εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα)? Wanneer Onesimus schade veroorzaakt heeft aan Philemon of hem iets schuldig is, dan kan deze dat op Paulus' rekening schrijven.

nicht absichtlich den Buchstaben eine besondere Gestalt und konnte daher auch kaum ἔγραψα schreiben, bevor er sah wie dieselben aufgefallen waren."

Wij nemen de volgende bewering van Clemen over: „Vor allem konnte Paulus unmöglich mit ἴδετε seine Leser im voraus auf die grossen Buchstaben aufmerksam machen, die er erst schreiben wollte — oder wurde einer von uns seinen Brief mit den Wörten anfangen: Siehe nur wie schief ich schreibe oder was ich für schlechte Tinte und Federn habe? Das sagt man bei Gelegenheit wenn etwas geschehen ist; und so muss auch Paulus, bevor er vs. 11 schrieb, schon etwas andres eigenhändig und mit grossen Buchstaben geschrieben haben [1])."

Wat Deissmann's conjectuur omtrent de beteekenis der groote letters betreft, die de Galaten zouden imponeeren, daar zij op onverstandige kinderen geleken, ze komt ons tamelijk gezocht voor.

Tot verklaring van Gal. 6 : 17 heeft de schrijver een zeer verdienstelijke bijdrage gegeven. Wat beteekenen de στίγματα [2]) τοῦ Ἰησοῦ [3]). Het zijn: „eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend (Lev. 19 : 28), bei Sklaven als Zeichen ihrer Herren, bei Soldaten als Zeichen ihrer Herrführer, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei einigen orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, die man verehrte (3 Macc. 2, 29), am Körper (besonders an Stirn und Händen) angebracht wurden." Paulus spreekt hier zinnebeeldig; aan kunstmatig aangebrachte stigmata denkt hij niet. Van een vergelijking tusschen den apostel en een gestigmatiseerden misdadiger kan geen sprake zijn.

Een beroep wordt gedaan op Wettstein's verklaring van στίγματα: „Sacras notas intelligit Paulus; se sacrum esse, cui ideo nemo eorum, qui Christum amant, molestus esse debeat, profitetur." Dan zou de beteekenis van Gal. 6 : 17 deze zijn:

1) *Die Einheitlichkeit der paul. Briefe*, 1894, S. 124 f.

2) In het N. T. komt dit woord alleen Gal. 6 : 17 voor.

3) De Sinaiticus leest: τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Wie de stigmata van Jezus draagt, is zijn jonger en staat als zoodanig onder zijn bescherming.

Onlangs heeft Stade in het O. T. en elders sporen van dergelijke beschermteekenen ontdekt, b. v. het Kaïnsteeken. Voordat de engelen Jeruzalem's ondergang bewerken en zijn inwoners ombrengen, maakt een engel een teeken op het voorhoofd van allen, die over de in Jeruzalem gepleegde gruwelen jammeren (Ezechiël 9 : 4). Ook de besnijdenis kan als een teeken van Jahwe beschouwd worden (Gen. 17 : 11; Rom. 4 : 11 heet de besnijdenis een *σφράγις τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ*).

In de johanneïsche Apocalypse dragen de aanbidders van het dier den naam of het getal van het dier als *χάραγμα* op het voorhoofd of in de rechterhand (13 : 16 v., 14 : 9 vv., 16 : 2, 19 : 20, 20 : 4), terwijl de vromen met den naam van het lam en van den levenden God geteekend zijn (14 : 1, 7 : 2 vv., 9 : 4).

De conclusie van Deissmann luidt: „Aus allen diesen Thatsachen scheint sich mir die Berechtigung der Annahme zu ergeben, dass dem Apostel recht wohl der Gedanke naheliegen konnte seine Narben bildlich einmal als *Schutzzeichen* zu charakterisiren."

Ter bevestiging dezer hypothese, die zeker door nieuwheid uitmunt [1]), vestigt Deissmann de aandacht op een plaats in den bilinguischen, demotischen en griekschen Papyrus in het Museum te Leiden, waarop het eerst in 1830 door Reuvens gewezen werd, waarschijnlijk uit de eerste helft der derde eeuw n. C.

---

1) Lipsius, om geen anderen te noemen, verklaart Gal. 6 : 17 aldus: „*κόπους*, Mühen und Beschwerden, die Paulus auf sich nehmen musste, um seine apostolische Würde und die gottliche Wahrheit seines Evangeliums zu vertheidigen; *τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* die Malzeichen, die ihn als Diener Jesu kenntlich machen. Dergleichen Malzeichen wurden den Sklaven aufgebrannt, um sie dadurch als Eigenthum ihres Herrn zu bezeichnen. Unter den Malzeichen Jesu, die Paulus an seinem Leibe trug, sind die Wundmale und Narben zu verstehen, die er in den Verfolgungen um Jesu willen, davon getragen hatte. Mit *ἐγὼ γάρ* gibt Paulus den Grund an, warum man ihn fortan keine Beschwerden mehr bereiten soll: nicht etwa weil er ruhebedürftig und Noth genug mit seinem eigenen Körperleid hat (dies wäre ganz gegen des Apostels Sinn), sondern weil er, der mit dem Malzeichen Jesu gezeichnete Diener seines Herrn, nicht erst nöthig haben sollte, sich mit der Bekämpfung seiner judaistischen Gegner und ihres Anhangs zu quälen" (*Hand-Commentar*, 1891, S. 63 f.).

Verschillende Egyptologen hebben op de groote belangrijkheid van dezen Papyrus de aandacht gevestigd.

De bezweringsformule luidt volgens de vertaling van Revillout aldus: „Ne me persécute pas, une telle! — Je suis Papitetou Metoubanès, je porte le sépulchre d'Osiris, je vais le transporter à Abydos; je le ferai reposer dans les Alkah. Si une telle me résiste aujourd'hui, je le renverserai."

Met het graf van Osiris wordt volgens Deissmann een als amulet gebruikte afbeelding van Osiris' mummie bedoeld. In den grieksch-romeinschen tijd was Osiris de god der dooden. Zijn lijk, door Typhon in stukken gesneden, werd door Isis met groote moeite gerestaureerd. Sinds droegen de met Osiris bevriende godheden (Isis, Nephthys, Horus, Anubis en Hermes) zorg om zijn graf te bewaken en Typhon te verhinderen, nogmaals het goddelijk lichaam te schenden. De toovenaars zochten de heilige zerk in handen te krijgen en droegen Osiris *in effigie* als amulet.

Abydos in Egypte speelt in de geschiedenis van Osiris een groote rol. Onder Alkah worden de eeuwige woningen verstaan.

Over de détails en de toespelingen op de egyptische mythologie moge verschil van gevoelen bestaan — volgens Deissmann staat dit vast: „das βαστάζειν eines bestimmten in Beziehung zu einem Gotte stehenden Amulettes *feit* gegen das κόπους παρέχειν von Seiten eines Widersachers."

Zoo zal dan het gesluierde beeld in duidelijke omtrekken voor ons staan: Niemand wage het mij κόπους παρέχειν, daar ik door het βαστάζειν van Jezus' stigmata tegen alles beveiligd ben. Gelijk de apostel eens vriendelijk dreigend tot de Corinthen de vraag richtte: Zal ik met de roede tot u komen? zoo roept hij de Galaten toe: weest verstandig, daar gij mij toch geen bezwaren in den weg kunt leggen!

Paulus had de Galaten, die nog νήπιοι waren, als τέλειοι behandeld. Zij moesten het weten: Jezus beschermt hem, Jezus weert dezulken, die hem moeite veroorzaken, af en zou tot hen zeggen: τι αὐτῷ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί.

Vinden wij bij Paulus een zinspeling op de tooverformule van den Papyrus? Natuurlijk niet. Maar daarom kan hij een dergelijke formule wel gekend hebben, ook al had hij den

Galaterbrief niet te Efeze, de stad der Magiërs en Goëten, geschreven [1]). Bovendien lezen wij in christelijke bronnen (Hand. 13 en 19), dat Paulus meermalen met toovenaars in aanraking kwam.

Onder de *ἔργα τῆς σαρκός* wordt ook de *Φαρμακεία* (Gal. 5 : 20) genoemd. Naar aanleiding der omkeering, die er bij de Galaten had plaats gehad, werd hun gevraagd: *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν*; Ieder zal toestemmen, dat *βασκαίνειν* hier niet in den eigenlijken zin gebruikt is. Ten onrechte heeft dus Deissmann in Gal. 5 : 20 en 3 : 1 bewijzen ontdekt, „dass die Sphäre, aus der veilleicht ein Licht auf das dunkele Wort von den Malzeichen Jesu fällt, dem Vorstellungskreise des Briefschreibers nicht fremd gewesen ist."

Evenmin zou ik durven beweren: „Auch das eigenthümliche betonte *ἐγώ* erinnert an den Tonfall gewisser Zauberformeln." Immers in denzelfden brief lezen wij: *ἐγὼ Παῦλος, ἐγὼ δέ* (5 : 2, 11).

Onze schrijver eindigt zijn belangrijke verhandeling over Gal. 6 : 17 met het verzoek tot zijn lezers, om hem niet lastig te vallen met aesthetische of religieuse bedenkingen. Mocht iemand beweren, dat Paulus onmogelijk begrippen, uit het duisterste „Heidendom" afkomstig, op christelijke verhoudingen kan overgebracht hebben, dan zou hij op zijn beurt willen vragen of het onchristelijk is, wanneer tegenwoordig iemand in een dergelijk verband het woord *feien* gebruikte of op het kruis als zijn *Talisman* roem droeg. Zoo heeft ook Paulus de litteekenen, die hij als apostel ontvangen had en in 2 Cor. 4 : 10 als de *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* aanduidde, de hem beschermende teekenen van Jezus genoemd.

M. A. N. Rovers.

---

1) „Die Papyri in ihrer vorliegenden Gestalt sind geschrieben Ende des 3 und Anfang des 4 Jahrhunderts n. C.; verfasst sind sie etwa um die Wende des 2 und 3 Jahrhunderts, in der Zeit des Tertullian. Man wird jedoch nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass viele Bestandtheile dieser Literatur in eine noch frühere Zeit hinaufreichen. Bei der starren Unveränderlichkeit der Formen des Volksglaubens und des Aberglaubens ist es sogar wahrscheinlich, dass z. B. die Bücher der jüdischen Exorcisten zu Ephesus, welche nach Act. Apost. 19 : 19 infolge des Auftretens des Apostels Paulus den Flammen überliefert wurden, im wesentlichen denselben Inhalt gehabt haben, wie die uns jetzt vorliegenden Zauberpapyri aus Agypten."

De Bijbel voor Zondagschool en catechisatie door T. B. GRANPRÉ MOLIÈRE. *Eerste Gedeelte*, *Het Oude Testament. Tweede Gedeelte*, *Het Nieuwe Testament.* Prijs ieder deel 60 cent. *Blinde vragen bij O. en N. T.* Ieder deeltje 15 cent. (D. Mijs, Tiel.)

De titel van bovenstaand boek zal verbazing wekken in al die kringen, waar onderscheid gemaakt wordt tusschen het doel der Z. S. en dat der catechisatie. Dit verschil wordt door steeds meerderen gevoeld en steeds scherper geformuleerd. De Z. S. is het in de eerste plaats te doen om te stichten, de catechisatie om te onderwijzen: deze brengt kennis bij, allereerst bijbelkennis, gene maakt godsdienstige en zedelijke waarheden aanschouwelijk in bijbelsche of, zijn die er beter toe geschikt, in vrije verhalen. Hieruit volgt dat de Bijbel op de Z. S. meer middel dan doel is en op de catechisatie omgekeerd. En hieruit volgt meteen dat het O. T. in 42 hoofdstukken, zooals wij het hier krijgen, niet bruikbaar is voor hen die in drie jaar nauwelijks het O. T. kunnen afhandelen en die de O. T.ische verhalen den kinderen leeren kennen zooals zij zijn, afwijkend van onze wijze van zien en denken en voelen, dank zij ouderdom, Oostersche afkomst, supranaturalisme, mechanische wereldbeschouwing en wat niet al meer. Want des heeren Granpré Molière's bedoeling is een gansch andere: het ligt blijkbaar in zijn plan de locale kleur, overal waar hij er maar even kans toe ziet, uit te wisschen: hij moderniseert en rationaliseert de bijbelsche stof. Een paar voorbeelden! „Samuels moeder heette Hanna en lang had het haar verdroten, dat zij geen kinderen had, terwijl een andere vrouw, met wie zij samenwoonde, er zoovelen bezat. Evenals die vrouw woonde zij met haar man Elkana, zeer stil en afgelegen, ergens in het gebergte. Een aangenaam uitstapje moet het dus voor beide vrouwen geweest zijn, wanneer Elkana met haar naar de stad Silo ging." p. 82.

Nog een voorbeeld!

A propos van Elia wordt gezegd: „Afgoderij wat is dat? Onder afgoderij of afgodendienst verstaat men de aanbidding en vereering van andere wezens dan den eenen, waarachtigen

God...... Evenals nog de heidenen, meenden destijds ook vele Israëlieten, vooral in het rijk Efraïm, dat er meer dan een god was.... De Israëlieten hadden beter kunnen weten, want onder hen werd God verkondigd door de Profeten", p. 117.

Ware het nu inderdaad verkeerd, naar aanleiding van Hanna en Pennina, op catechisatie den vooruitgang in zedelijkheid en beschaving ook in de beschouwing van het huwelijk te doen uitkomen? En waar moet het heen met de oud-testamentische verhalen als men Elia God laat verkondigen, en aan Achab tijdgenooten geeft die weten dat er maar één god is?

Het is niet altijd gemakkelijk zich rekenschap te geven waarom de schrijver nu eens wèl, dan weder niet wijzigingen aanbrengt in het oude verhaal. Stonden wij op zijn standpunt, d. w. z. kwamen wij er licht toe te veranderen, dan zouden wij zeker Jozef hebben laten vertellen dat hij als slaaf *verkocht* was, zonder commentaar, veel liever dan hem, zooals er staat, te laten zeggen, dat hij *gestolen* is, met de opmerking: „Vertelde Jozef thans de volle waarheid? Neen, maar haar *kon* hij ook niet vertellen, zonder tevens zijne broeders in een slecht daglicht te stellen. En onwaarheid sprak hij toch ook niet. Want hij was *gestolen* of, wat op hetzelfde neêrkomt, als slaaf verkocht!" p. 51. Er is voor den schrijver heel wat goed te maken bij de behandeling van Matth. V : 37!

Davids gedrag bij Achis, p. 101 wordt door kleine veranderingen minder verraderlijk gemaakt. Ware hier niet veel gepaster den kinderen de vraag te stellen: „Wat had David moeten doen, nu hij stond tusschen deze twee: òf zich aan Saul overgeven, òf verraad plegen aan zijn beschermer, den „vijand van zijn volk". Ware het niet goed hier het „Qu'il mourût!" uit te lokken van den ouden Horace uit Corneille's meesterstuk? Waarom in het verhaal der beide vrouwen over wie Salomo recht spreekt, de vrouw uit jaloerschheid de kinderen te laten omruilen? p. 113. Waarom, als men aan 't verklaren gaat, niet het beste motief gekozen, het genot een kind te hebben om te verzorgen?

„Hoe is dit boek in de wereld gekomen?" vraagt men zich zelve, al lezende, onwillekeurig af. Het is zoo prettig, los, onderhoudend verteld, het is zoo in 't geheel niet vervelend ondanks de flinke dosis moraal die het geeft, dat het wel lijkt of het uit den

mond van den verteller is opgeschreven. Ware dit zoo, dan had men ook de verklaring van opmerkingen die een mensch, al pratende, ontvallen, maar er wel wat vreemd uitzien op papier. Zou onnadenkendheid de leelijkste ondeugd zijn voor een mensch? p. 8. Begrijpen wij waarlijk reeds door den naam dat het N. T. handelt over Jezus? p. 6. Vraagt God geen andere offers van ons dan onze *booze* gedachten, lusten en driften? p. 23. Meende men in Abraham's tijd algemeen dat de oudste zoon aan God moest geofferd worden? p. 33. Heeft de schrijver bedoeld dat zijn boek een leesboek zou worden? Of moet het dienen om den catecheet wenken te geven? De blinde vragen die er afzonderlijk aan zijn toegevoegd, doen ons vermoeden dat de schrijver zich hen die zijn boek zullen gebruiken, voorstelt, vertellende wat hij vertelt en naar aanleiding daarvan de vragen doende, bij elke les passende.

Wie historischen zin heeft en gelooft dat het heilzaam is jongens en meisjes te doen gevoelen dat daar, in dat Oude Testament, een volle, rijke wereld ligt, geheel verschillend van de onze, een levende wereld waarin gedacht en gestreden werd evengoed als in de onze, wie de vrijmoedigheid mist met die oude verhalen om te springen, zal met dit boek, voor catechisatie althans, geen raad weten.

En voor de Zondagschool? In één opzicht valt de strekking ervan geheel samen met de opvatting aangaande de roeping van de Z. S. hierboven aangegeven: het bedoelt te stichten. En dan, het is vol van echt kinderlijke opmerkingen en geeft ongezocht gelegenheid om à propos van een verhaal wenken en vermaningen te geven die het verhaal doen strekken niet alleen, maar die men er zelve niet licht zou hebben uitgehaald, en die niet altijd misplaatst zijn.

Van het Nieuwe Testament, later verschenen, gelden dezelfde bezwaren. Even rijk is het aan aardige opmerkingen die het kind zullen pakken, doch de toon is even gemeenzaam als in het eerste deel. Kenmerkend in dezen is het „vreest *maar* niet" ..... gij kunt er u zelven van overtuigen, als gij *maar* gaat naar Bethlehems stal; waarmede de engel „op den vriendelijksten toon" de ontstelde herders „dadelijk" geruststelt. p. 13—14. Meer nog treft ons dat voor den schrijver de waarheden van het Evangelie zoo voor de hand liggen. Met verba-

zing zal menigeen het hoofdstuk over de Zaligsprekingen lezen. Dat wij hier staan voor wonderspreuken bevroedt de lezer zeer zeker niet.

Het geweldige, het onbereikbaar hooge van Jezus' Evangelie wordt doorgaand miskend in het boekje. Maar begrijpelijk, zelfs voor kinderen, is het zeer zeker gemaakt.

Of de schrijver zijn doel zal bereiken „om aan kinderen en aan onontwikkelden liefde voor den Bijbel in te boezemen?" Wij hopen het van harte, want goed en noodig is het dat de Bijbel gekend worde. Maar zóó geeft men *den Bijbel* niet.

E. C. K.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Nog in 1771 schreef Schlözer, dat de runen in Scandinavië hem nog immer een raadsel waren; dat wij niet weten vanwaar zij komen, noch wanneer zij haren intocht in het Noorden hielden. En, toen Nyerup in 1824 eene beredeneerde lijst gaf van de in Denemarken nog voorhanden runesteenen, behoefde hij tot dat doel niet meer dan een klein octavo, wijdgedrukt boekje van 52 bladzijden. Wel had toen reeds de geleerde Ole Worm zijne „Literatura Runica" gegeven (1651), maar de zuiver wetenschappelijke beoefening der runeninschriften dagteekent van Liljegren, Dybeck, Thorsen, W. Grimm e. a., terwijl uit onze dagen vooral moeten genoemd worden S. Bugge, in de wetenschap der Germaansche mythologie bekend door zijne revolutionaire theorie over het ontstaan der Edda-liederen, en L. Wimmer. De eerste is bezig uit te geven „Norges Indskrifter med de aeldre runer", een groot werk, waarvan voorzoover mij bekend, de beide eerste afleveringen verschenen (1891, 1893). Wimmer is de schrijver van „Runeskriftens Oprindelse og Udvikling in Norden," 1874, Duitsch in 1887. Vooral op zijn voetspoor koesterde men tot dusverre de volgende voorstelling omtrent ouderdom en ontstaan der runen.

Het runenalfabet is uit dat der Romeinen ontstaan, ᚠ uit F, ᚲ uit C, ᚱ uit R enz., met zulke wijzigingen als voor het snijden op hout noodig waren, waardoor b.v. loodrechte insnijdingen worden geëischt en geen horizontale toegelaten. Wanneer en door wie dit Latijnsche alfabet alzoo pasklaar gemaakt en overgebracht werd, valt moeielijk meer uit te

maken. Misschien hebben de aanstaande runen op hare reis naar het Noorden Gallië als tusschenstation aangedaan. In elk geval zijn zij uit het Zuiden gekomen en hebben zich verspreid over alle Germaansche landen, tot op IJsland toe. Terwijl Wimmer voor den tijd van ontstaan aanneemt het einde der tweede of het begin der derde eeuw n. C., is Sievers geneigd daarvoor nog verder terug te gaan, ofschoon hij overigens met W. overeenstemt (Grundrisz I, 238—250).

Tegenover deze meening stelt nu de Engelsche hoogleeraar Geo. Stephens, *The runes, whence came they*, (London en Kobenhavn, 1894) eene andere. Op mythologisch gebied eveneens tegenstander gebleken der hypothese-Bugge (in zijne „S. Bugge's studies on northern mythology shortly examined," 1883) verzet hij zich thans tegen diens en Wimmer's theorie in zake het ontstaan van het runenschrift. Het is waar, dat Sievers, t. a. p. 249, zijn groot prachtwerk „the old northern Runic monuments" 1866—1884, „durchaus dilettantisch" noemt en alleen bruikbaar om de afbeeldingen. Doch dit is voor ons geen reden voor dezen „veteran runologist," zooals daarentegen de *Academy* van 6 October 1894, p. 258 hem noemt, het oor te sluiten.

Hij geeft in zijn boek een overzicht van wat wij tot op heden aan runeninschriften bezitten, gerangschikt naar de voorwerpen, waarop zij ingesneden zijn: klokken en doopvonten, zonnewijzers en kruisen (Ruthwell-kruis V, n°. 34 en onder God-lore), wapenen en sieraden, rotsen en grafsteenen. Alleen van deze laatste zijn er reeds ruim 3500 bekend. Op enkele dier medegedeelde inschriften zij het mij toegestaan zoo aanstonds nog de aandacht te vestigen. Eerst vermeld ik prof. Stephen's voorstelling omtrent het ontstaan der runen.

Ware inderdaad, zegt hij, dit alfabet onder de Zuid-Germanen, door ontleening aan Rome, ontstaan, zou het dan anders dan door een wonder te verklaren zijn, dat zij van hunne kennis in de eeuwen daarna geen gebruik meer hadden gemaakt? Want wij bespeuren in Zuid- en Middenduitschland van runen niets, terwijl zij zich in Scandinavië tot na de Reformatie staande houden. Tegenover vele duizende inschriften in Scandinavië, IJsland, Groenland en Noorsch-Engeland kan men in de Duitsche landen een paar tientallen van voorwerpen noemen, met runen ingesneden. Dit groote numerieke verschil geeft te denken

Is Duitschland der runen bakermat, waarom dan zoo povere schat? Omgekeerd, mag het toeval heeten, dat juist die deelen van Engeland, waar de Saksen zich vestigden, geen enkel runeninschrift hebben opgeleverd? Terwijl de streken, welke doòr Denen of Noren veroverd en gekoloniseerd zijn, Northumberland, Cumberland, Yorkshire, eiland Man, Shetland- en Orkney-eilanden aan runen rijk zijn.

Er is meer. In Scando-Engeland en in Scandinavië zelf zijn de runen ingesneden op zulke voorwerpen vooral, die uit den aard der zaak moeielijk verplaatsbaar zijn en de bewerking eischen op de plek zelve: rotsen, muren, deurposten, kruisen, grafsteenen inzonderheid. Van deze laatste in Duitschland geen enkele. Maar wel sieraden en wapenen, met runen, die den naam des eigenaars aangeven, draagbare voorwerpen dus, zooals kooplieden of krijgers ze lichtelijk kunnen hebben medegevoerd. Zoo het ronde, gouden borstsieraad uit Wurtemberg (ch. XIV, 1); dat van Charnay in Bourgondië (I, 20 en XIV, 2), waarin reeds het woord *keeng* voor borstspeld — Noorsch-IJslandsch dialekt — op vreemde herkomst wijst; zoo andere uit Rijnhessen (XIV, 7. 14.), Nassau (3), Beieren (10. 11.).

Verbieden nu deze feiten Wimmer's meening te onderschrijven — onze auteur sluit zich aan bij de hypothese, reeds door Isaac Tylor verdedigd: het runenschrift is ontstaan uit Oud-Grieksche letterteekenen, alfabet in gebruik bij de Grieksche kolonisten in de Jonische steden en aan de Zwarte zee. Enkele honderde jaren vóór Christus is dit Oud-Grieksch alfabet naar het Noorden gekomen en wel langs den bekenden handelsweg, die, beginnende met den Dnjeper, over Rusland naar Scandinavië voerde. Daar is het vervormd tot het runenalfabet, dat sedert algemeen gebruikt werd en door duizende inschriften ons bewaard bleef. Van het Noorden uit verspreidde het zich over alle landen, waar Noorsche vikings of kooplieden doordrongen.

Den deskundigen blijve het overgelaten uitspraak te doen over de vergelijking van deze Grieksche letterteekens met de runen. Stellig pleit voor S.'s meening het geografisch argument, terwijl zij ook steun vindt in het veldwinnend gevoelen, dat de stroom der beschaving, ook der godsdienstige denkbeelden, uit Indië, over Klein-Azië en Rusland naar Noord-Europa

vloeide en van daar zich over Middenduitschland verspreidde.

In elk geval mag men thans niet langer — zooals b. v. schrijver dezes nog deed in zijne studie over Olaus Magnus, „Bijblad” 1894, blz. 3, noot 5 — de Romeinsche afkomst der runen uitspreken, zonder vooraf Stephen's hoogst gewichtige bedenkingen, zoo mogelijk te hebben wêerlegd.

Ten slotte vestig ik nog de aandacht op enkele inscripties uit deze rijke bloemlezing.

I, 5. Runisch alfabet op den gladden rand van een kleinen handmolen uit de 12de eeuw, opdat „de slavinnen tot meerder nut harer meesters onder het malen lezen zouden leeren.” Bij I, 21 verhaalt S. aan welk gevaar de beroemde Zweedsche gouden brakteaat van Vadstena met het alfabet in Futhork-orde (d. i. het volstandige runen-alfabet van 24 letters, naar de 6 eerste teekens: ᚠᚢᚦᚨᚱᚲ h. e. fuþark genoemd) ontsnapt is. Een goudsmid stond gereed het voor immer in de smeltkroes te doen verdwijnen, toen de heer Kylander het bij tijds redde. „Blessed be his memory!” teekent S. hierbij aan. Een voorbeeld van vloekrunen geeft XX, 71. Zij zijn gesneden op een boomwortel door eene oude vrouw op IJsland, die er hare vijandin schade mede toebrengt. Een ander inschrift XX, 47 vermeldt, dat Gunnur ter nagedachtenis harer dochter, „het schoonste meisje in Hathaland,” een brug liet bouwen. Treffend is het tweemaal vermelde (XVII, 16 en XX, 184) runeninschrift op een beenen haarnaald, gevonden onder het koor der kerk te Sparbuen in Noorwegen, dat vertaald aldus luidt: „God zij hem genadig, die door eene vrouw ongelukkig werd gemaakt!” Misschien de wanhoopskreet van een priester, die voor de verleiding bezweken was en aan Ekkehard zijn Jac. I, 12 niet nazeggen kon. Een van Maeshowe-steenen op de Orkney-eilanden (XX, 187) spreekt van pelgrims naar Jeruzalem, (Jorsalaferđ, bedevaart naar Jeruzalem. Een Noorweegsch koning Sigurđr (1103—1130) draagt den bijnaam „Jorsalafari;” in Sigurđar Saga Jorsalafara). Sub XX, 228 geeft S. een voorbeeld van een palimpsest-steen, voor twee verschillende inschriften gebruikt. In hoofdstuk XVIII komen 175 runengrafschriften voor uit de meer dan 3500 thans bekende. N°. 27 (grafschrift „aan haar geliefde zuster Mea,”) met den Scandogothischen vorm Swaestaer (zuster). Hoofdstuk XXIII over mythologie is niet

nieuw voor de lezers van het reeds genoemde boek van prof. Stephens tegen Bugge. Zij vinden hier dezelfde afbeeldingen van het Gosforth-cross met den gebonden Loki, Thor's vischvangst, Sigyn het vergif opvangende enz. Alle bewijzen, dat de Baldr-mythus 3 of 4 eeuwen n. C. in Engeland bekend was, door de Denen ingevoerd, en dat hij dus niet het product kan zijn van half-christelijke vikings uit de 9de en 10de eeuw. Een merkwaardige lijst levert in ons boek p. 83 vlg., waar opgave geschiedt van een reeks mythologische namen (Loki, Baldr, Oðin op Sleipnir, Sigurðr, Regni, Fafnir, Gudrun) gevonden 't zij op den Kirkby-steen in Westmoreland, 't zij op het Ruthwell- of Gosforth-kruis, 't zij op steenen in Zweden. Onloochenbare sporen van het bestaan der Noorsche mythologie eeuwen vóór de Edda-liederen op schrift gebracht of de Snorra-Edda opgesteld werd; eeuwen ook vóór de vermenging van Christelijke met Heidensch-Scandinavische denkbeelden, volgens de school van Bugge-Bang, moet hebben plaats gehad, waaruit de Edda-mythologie dan zal onstaan zijn.

Het boek in 4°. op fraai papier kost 6 Sh.

La morale du Bouddha et la morale du Christ. Essay d'apologétique chrétienne par CHARLES VEINIÉ, (Genéve, Romet, 1892) is een academisch proefschrift, waarin de zedeleer van het Boeddhisme wordt vergeleken met die des Christendoms. De schrijver kenschetst zijnen arbeid zelf als apologetisch, wat door sommigen gevaarlijk voor het wetenschappelijk karakter zal worden geacht. Intusschen maakt hij doorgaande den indruk van onpartijdigheid en laat eerlijk het licht vallen op wat er schoons is in de zedeleer van den „manno miltisto," zooals Kern I, 234 met een woord uit het Wessobrunner Gebet den Boedha noemt. En een studie als deze is reeds daarom van belang, omdat zij een tegenwicht vormt tegen de dweepzieke vereering van den zachtmoedigen wijze, die wij tegenwoordig in sommige Europeesche kringen aantreffen.

Het boek berust niet op bronnen-studie, maar op de werken bovenal van Burnouf, Saint-Hilaire, Koeppen en Oldenberg, zeker betrouwbare gidsen, doch bij wie wij gaarne Kern, „Geschiedenis van het Bouddhisme in Indië" hadden vermeld gezien. Dat hij Kern niet kent en sterk onder invloed staat van

Oldenberg blijkt uit zijne verzekering (p. 15), dat „la personne du Boudha . . est une réalité historique'' en dat men van hem spreken mag als van een mensch en niet als van een mythisch wezen. Want zoo oordeelen ook b. v. Oldenberg en Rhys Davids, terwijl daarentegen Kern, zooals men weet, (ook Senart) in de Boeddha-legende de zonnemythe vindt: Boeddha is de zonnegod, het Nirwâṇa de zonsondergang enz. waarbij mag worden opgemerkt, dat ook Oldenberg niet ontkent, dat de biografie van den Boeddha met zonnemythen vermengd is (La Saussaye Lehrbuch I, 407).

Intusschen was het van den schrijver niet te eischen, dat hij in deze zware vraagstukken uitspraak zou doen, hij wenscht alleen de Boeddhistische en Christelijke zedeleer te vergelijken en tot een waardeering van beide te komen, waarbij hij zich aansluit bij hen, die zeggen, dat men recht heeft te spreken van eene „doctrine primitive authentique'' (p. 50).

Het eerste deel handelt over „les principes.'' De Boeddhistische en Christelijke moraal vertoonen vooreerst hierin groot verschil, dat de eerste negatief, de andere positief is. Het einddoel van den Boeddhist is zich van smart bevrijden, dat van den Christen de vervulling van den goddelijken wil, van den plicht. Bij de plichtenleer treft dit onderscheid, dat de Boeddhistische reinheid ascetisch is, de Christelijke niet; dat de christen zich van moord onthouden moet, terwijl de Boeddhist geen enkel levend wezen mag dooden, omdat de laatste alle levende schepselen gelijksoortig acht, de eerste den mensch ver boven het dier plaatst als kind van God; dat Boeddha alleen den leeken het huwelijk toestaat, maar Jezus het huwelijk een natuurlijke instelling acht voor allen, waarbij de bekende plaats Mat. 19, 10—12 aldus wordt verklaard (p. 44 noot 2) dat Jezus daar het coelibaat alleen nuttig acht voor hen, die apostelen des Evangelies willen zijn; dat beiden de plichten des gezins zeer hoog stellen, maar Jezus het hebben van een gezin normaal, Boeddha abnormaal noemt; dat de Boeddhistische barmhartigheid, schoon vaak hooger geroemd dan de Christelijke, omdat zij ook de dieren bedoelt gelijk (Boeddha zelf eenmaal zijn lichaam aan een tijgerin overgaf) toch negatief moet heeten en de Christelijke positief, omdat de eene zegt: den mensch te beminnen, de andere: hem niet te haten, omdat de eene, lijdelijk, predikt: doe niemand kwaad,

de andere, actief: doe iedereen goed. Zelfs een zoo schoon woord als het bekende: „gelijk de sandelboom, die zelfs den bijl, die hem kerft van zijne geuren doortrekt" mag niet doen voorbijzien, dat de onaandoenlijkheid voor het kwaad ons aangedaan, de lijdelijke zachtheid tegenover het leed ons berokkend, nog niet op één lijn mag worden gesteld met de naasten- en vijandsliefde des Evangelies, die actief optreedt en ons ook den rok doet geven aan die den mantel vroeg.

Maar hierin stemmen zij weder overeen, dat Boeddhisme en Christendom beide optraden als godsdienst der nedrigen, der armen van geest, der verstootenen.

Het tweede deel handelt over „les conséquences". De Boeddhistische moraal maakt van het individu een monnik, die van Jezus een mensch; de eene doodt de persoonlijkheid, de andere ontwikkelt haar; de eene maakt afhankelijk, de andere vrij; de eene brengt het individu tot passieve werkeloosheid, de andere drijft hem uit in de maatschappij.

Vandaar dat het Boeddhisme voor een groot deel aan het maatschappelijk leven niet ten goede komt. Het onttrekt de persoon aan de gemeenschap. Op p. 84 noot 1 geeft hij daarvan een aardig voorbeeld uit vele. Het monnikwezen is antisociaal, zoo ook het coelibaat. Het kon den Boeddha niet verontrusten, dat het coelibaat uitloopt op de vernietiging van het menschelijk geslacht, (een konsekwentie, waarvoor ook Tolstoi in „die Kreuzersonate" niet terugdeinst), ofschoon moet worden erkend, dat de prediking van kuischheid gunstig gewerkt heeft op de bedorven zeden der volken, onder wie het Boeddhisme doordrong. Eindelijk is dit vijandig aan den bloei der gemeenschap, dat de Boeddha tot het heilig leven ook laat behooren de bedelarij.

Intusschen mag slechts gesproken worden van een „insociabilité relative". De heilsprediking wordt tot allen gebracht, zonder onderscheid van kaste; de Boeddha roept, als Jezus, allen tot zich in éenzelfde mededoogen en predikt de gelijkheid aller menschen. Vandaar, vooreerst, bij de Boeddhisten groote godsdienstige verdraagzaamheid, zoodat b. v. Koeppen het Boeddhisme noemt „la religion la plus tolérante de toutes", dan ook verzachting van zeden, waardoor het menschenoffer verdwenen is, overal waar „le bon fleuve Boeddhique" (Taine)

stroomde, oorlog en doodstraf verboden worden, barbaarschheid en wreedheid ophouden. Gewis groote sociale belangen!

Doch de christelijke moraal is absoluut sociaal, in dier voege dat zij geen enkelen hinderpaal in den weg stelt aan een leven, gegrond, niet op een contrat social à la Rousseau maar, op de wezenlijke natuur van den mensch. „Nil humanum alienum". Familieleven, burgerschap, menschheid staan haar gelijkelijk open, en het „heb uwen naaste lief als uzelven" is de sociale moraal bij uitnemendheid.

Van een gelijkstelling der moraal van Jezus en van „le Jésus indou, moins l'espoir" (Dollfus; p. 103) kan dus geen sprake zijn. Zij is principieel verschillend. En de schrijver had nog kunnen wijzen op wat misschien „het" groote verschil vormt: het Boeddhisme is een wijsgeerig pessimisme (cf. Kern, I, 443), het Christendom godsdienstig optimisme. Maar dat men beide godsdiensten naast elkander stelt, of het Boeddhisme boven het Christendom plaatst, spruit voort uit het feit, dat zij groote overeenkomst vertoonen in hunne moraal van barmhartigheid en van zachtmoedigheid. Van alle hervormers is de figuur van den Boeddha, na die van Jezus, de sympathiekste. Maar die waarlijk is doorgedrongen in wat beiden predikten, denkt aan gelijkstelling niet langer. Het is den Boeddha niet gelukt verder te zien dan het aardsche en sterfelijke, en een mensch blijft vooral het diepbeklagenswaardig schepsel. Jezus geeft hem zijne hooge plaats en leest in zijn geweten het woord, dat het gansche Evangelie is: „gij zult liefhebben den Heer uwen God."

Indien men van den heer Veinié niet verwacht, wat hij niet beloofde te zullen geven: een grondige uiteenzetting der beide stelsels van moraal, maar eene vergelijking tusschen beide uit 't oogpunt van apologetiek, dan slaat men zijn boek met een voldaan gevoel dicht. Was het voor velen „prêcher des convertis", het heeft toch zijn nut aan te toonen, waarom het zoo dwaas is het Boeddhisme op te hemelen ten koste van het Christendom. Opmerkelijk is in dit proefschrift de groote soberheid, zonder eenig vertoon van geleerdheid, niet overladen. Ook de warmte van toon doet weldadig aan.

Op twee uitspraken wijs ik nog. De éene p. 46, noot 1, als bijdrage tot de kennis van het oordeel, dat zich bezig is

over Renan te vormen: „Renan . . . cet auteur si dépourvu du sens chrétien". En dan haal ik met hartelijke instemming de 9e stelling aan achter het proefschrift gevoegd: „la prédication chrétienne moderne doit réagir d'une manière spéciale contre la tendance mondaine actuelle à affaiblir l'idée du péché."

Met het neêrschrijven van zulk een woord wenschen wij den schrijver niet minder geluk dan met zijn verkregen „grade de bachelier".

De verschijning eener Duitsche vertaling der voorlezingen door Kingsley in 1864 te Cambridge gehouden, onder den titel *Römer und Germanen*, door MARK BAUMAN, *met een voorrede van* MAX MÜLLER (1895), is een aangenaam bewijs voor de belangstelling, die zij voortdurend wekken en geeft ons aanleiding er ook hier de aandacht nog eens op te vestigen. Max Müller zegt in de voorrede 't een en ander over wat deze voordrachten, die de worsteling tusschen de Germaansche volken en het stervende Romeinsche rijk schilderen, missen en waarin desniettemin hare beteekenis ligt. Ontkent niemand de fouten — partijdigheid, onvoldoende bronnenstudie — de deugden dringen zich daarnaast als van zelve op. Hoofdstukken als „der Mönch als Kulturträger", of „die Nemesis der Gothen" vergeet men niet spoedig. Kingsley was zeker niet 't grootst als hoogleeraar in de geschiedenis — deze essays vermogen nochtans ons een hoogst merkwaardig en aantrekkelijk stuk historie levendig voor den geest te roepen. L. K.

Teyler's Godgeleerd Genootschap schreef in 1891 een prijsvraag uit over „Eene geschiedenis der Rijnsburgers of Collegianten". Met algemeene stemmen werd de verhandeling van den Heer J. C. van Slee, pred. te Deventer, de bekroning met den gouden eerepenning waardig gekeurd. Zij is onder den titel *De Rijnsburger Collegianten. Geschiedkundig onderzoek door J. C. van Slee* (Haarlem. De Erven F. Bohn 1895) opgenomen in de *Verhandelingen* van het Genootschap, Nieuwe Serie, Dl. XV.

In een Inleiding (p. 1—12) wordt gewezen op de vrijere protestantsche kringen in ons land sinds het einde der 18de eeuw: het genootschap „Christo Sacrum", in 1797 te Delft door Can-

zius opgericht; de Zwijndrechtsche en Mijdrechtsche broeders uit de eerste helft onzer eeuw; de Nederlandsche Protestantenbond en de Vrije Gemeente te Amsterdam. De Vereeniging der Rijnsburger Collegianten heet „de Vrije Gemeente der 17de eeuw".

Tot de bronnen harer geschiedenis behoort de in 1775 verschenen „Historie der Rijnsburgers" van Elias van Nimwegen, die vooral gebruik maakte van het „Kort waerachtig en getrouw verhaal van het eerste begin en opkomen van de nieuwe seckte der Propheten ofte Rijnsburgers in het dorp van Warmont, anno 1619 en 1620, Beschreven door een ooggetuijge, die meest overal selve is by en omtrent geweest" (1671). Deze ooggetuige was de bekende predikant der Remonstranten Paschier de Fijne, wiens zoon Petrus de voorrede schreef.

Prof. de Hoop Scheffer en Ds. Blaupot ten Cate brachten belangrijke bijzonderheden over verschillende Colleges aan het licht. Maar de geschiedenis der Rijnsburgers in de 17de en 18de eeuw ligt nog verscholen in pamphletten en strijdschriften van dien tijd en geschreven stukken, in de Archieven der Doopsgezinde gemeente en van het weeshuis „de Oranjeappel" te Amsterdam bewaard.

Het eerste Hoofdstuk (p. 13—56) schetst het ontstaan der Rijnsburger beweging. In de 137ste zitting der Dordtsche Synode waren de gevoelens der Remonstranten veroordeeld. Vele predikanten werden uit hun ambt ontzet. In Februari 1620 verscheen het placaat, waarbij voor het uitleveren van elken Remonstrantschen predikant een som van 500 en van iederen proponent 300 guldens uitgeloofd en elk, die een van hen huisvestte, met 300 guldens beboet werd.

Tot de geschorste predikanten behoorde Christiaan Sopingius, sinds 1612 of 1613 leeraar te Warmond. Toen hij weigerde de Canones van Dordt te onderteekenen, werd hij van zijn ambt ontzet. In zijn plaats benoemde de Classis een predikant, die tot de Contra-Remonstranten behoorde. Bovendien waren afzonderlijke vergaderingen der Remonstranten verboden. Een practisch man, Gijsbert van der Kodde, als ouderling afgezet, stelde aan zijn geestverwanten vóór, om zonder predikant *exercitia* te houden. Volgens hem behoefden

geen predikanten in de godsdienstige samenkomsten het woord te voeren. Hij en zijn broeders waren tegen het optreden der afgezette predikanten. Alle pogingen, ook die van den uitnemenden Paschier de Fijne, afgezet predikant van Jaarsveld, om een scheuring te voorkomen, mislukten. Met hun geestverwanten kwamen de van der Kodde's eens per maand bijeen, op den Zondag na nieuwe maan. Na het voorlezen van eenige capita uit den Bijbel volgde het gebed. Als een paar toespraken gehouden waren, werd aan de aanwezigen gevraagd of iemand nog een stichtelijk woord wenschte te spreken. Soms stonden een paar mannen op, die naar aanleiding van een tekst preekten. Hoogst ongunstig luidde het oordeel van genoemden predikant Paschier over deze samenkomsten. Alle pogingen tot verzoening mislukten. Met een beroep op 1 Cor. 14 werd door de van der Kodde's de vrijheid van spreken in de samenkomsten verdedigd. Men had geen geordende predikanten noodig! Deze werden zelfs als schadelijke personen gebrandmerkt. Men beriep zich op 1 Cor. 14 : 30: „Als over iemand, die nog zit, een openbaring komt, dan moet de eerste zwijgen." De scheuring was onvermijdelijk geworden. Voortaan werden de samenkomsten te Rijnsburg gehouden op den eersten Zondag der maand, zonder dat deze verandering bekend gemaakt werd.

De oprichting der Rijnsburgsche vergadering was een doorn in het oog der Remonstranten. Zij getuigde van „een onordre die God tegenstaat".

In Hoofdst. II (p. 57—78) maken wij kennis met de eerste vrienden en voorstanders der van der Kodde's [1]): de gebroeders Joh. Evertsz. en Petrus Geesteranus, om hun sociniaansche gevoelens als predikanten te Alkmaar en te Egmond afgezet. De eerste bleef ongeveer een jaar te Warmond, onderging daar den doop der onderdompeling en was zeer bevriend met de van der Kodde's.

Dirk Rafaelsz. Camphuysen, de bekende dichter van vele stichtelijke rijmen, als predikant te Vleuten afgezet, kwam waarschijnlijk in het jaar 1625 te Rijnsburg. Al scheidde hij

1) Het gevoelen van Dr. Hartog, volgens wien de *hoofdzaak* bij het optreden der van der Kodde's geweest is „eene oorlogsverklaring aan de predikanten", wordt door van Slee bestreden.

zich niet van de Remonstranten af, hij sprak liefst in vergaderingen, waar het spreken iedereen vrij stond.

In 1639 liet Herman Montanus, die door de Remonstranten als predikant geweerd werd, daar hij het gevoelen der Mennisten over den doop en het zwaard voeren deelde, zich te Rijnsburg „tot over het hoofd toe" doopen en overleed spoedig daarna.

Uitvoerig wordt in het derde Hoofdstuk (p. 79—237) over de Collegianten in Rotterdam, Amsterdam, Leiden, Haarlem, de Zaanstreek, Alkmaar, Enkhuizen, Leeuwarden, Harlingen en Groningen gehandeld. Uit dit belangrijk overzicht deelen wij alleen de conclusie mede: „In voldoende mate bleek ons, dat in deze kringen zonder onderscheid de zaak der godsdienstige vrijheid gedurende meer dan anderhalve eeuw met kracht werd voorgestaan. Mannen en vrouwen van allerlei stand, maar voor het meerendeel behoorende tot de gezeten middenklasse, vonden daar bevrediging voor hunne godsdienstige behoeften. Voor velen waren deze colleges een uitnemende oefenschool in ernstig onderzoek, vruchtbare gedachtenwisseling en helderder inzichten. Zij oefenden in menig opzicht een gezegenden invloed uit op het godsdienstig denken en leven onzer vaderen en droegen het hunne bij om in ruimer kring de beginselen van ware vrijzinnigheid en onderlinge verdraagzaamheid veld te doen winnen. Het is niet te veel gezegd als wij nu reeds als voorloopig resultaat vaststellen, dat zij niet zonder vrucht werkzaam zijn geweest om den godsdienst des harten los te maken van de dorre leerheiligheid der heerschende kerk."

In het volgende Hoofdstuk (p. 238—266) maken wij kennis met Spinoza's invloed (van 1661—1664 woonde hij te Rijnsburg), vooral op Jan Bredenburg, koopman te Rotterdam. De natuurlijke rede heette de zekere gids tot de kennis van Gods bestaan en van de wijze, waarop Hij gediend moest worden. Op redelijke gronden moest het bestaan van God bewezen worden. Een God, die vrijmachtig in den loop der dingen ingrijpt en wonderen doet, kan niet bestaan.

Het gevolg van deze en dergelijke beweringen gaf aanleiding tot hevige disputen onder de Collegianten. In 1686 ontstond een scheuring. Maar na den dood van Bredenburg in

1691 en van diens voornaamsten tegenstander Kuyper, een drietal jaren later, werd een poging tot hereeniging beproefd door de Collegianten van Haarlem. Al werd het recht van protest erkend, het mocht nooit een bron van scheuring en verdeeldheid worden. Zoo kwamen op 30 Mei 1700 de gescheiden broeders te Rijnsburg weder bijeen. De vrede was hersteld en moest bewaard worden.

Op de vraag naar het grondbeginsel der Rijnsburgsche vergadering geeft H. V. (— p. 287) een antwoord. Het berust op een bepaalde en karakteristieke opvatting omtrent de algemeene, heilige, christelijke kerk, evenals zulks bij de Doopsgezinden het geval is geweest. De Collegianten waren anticlerikaal, anti-confessioneel en anti-formalistisch. Het kwam niet bij hen op, om het aantal kerkgenootschappen te vermeerderen. De Avondmaalstafel stond voor alle Christenen open. Ieder wordt tot den disch uitgenoodigd, *voor zoover hij een Christen is.*

De Doop werd beschouwd als een intrede in de algemeene kerk. Wie te Rijnsburg gedoopt werd, kon zich bij de Collegianten of bij een kerkgenootschap aansluiten naar verkiezing. Men verdedigde het recht van allen om in de godsdienstige samenkomsten te spreken, vooral met een beroep op 1 Cor. 14 : 26. Het predikambt leidde tot „een blindelings gelooven op gezag der leeraars bij de leeken".

In H. VI (— p. 312) maken wij kennis met de twee jaarlijksche samenkomsten, door de Collegianten sinds 1654 op den 1sten Pinksterdag en den Zondag, die aan den laatsten Maandag van Augustus vooraf ging, te Rijnsburg gehouden. Van heinde en verre waren de broeders en zusters gekomen.

Bij de Avondmaalsviering (de voorbereiding had den vorigen avond om 5 uur plaats) werd eerst een redevoering gehouden. Wie aan den disch deelnam, gaf daarmee te kennen, dat hij tot *het algemeene Christendom* behoorde. Een ander deed het gebed en de voorganger hief een lied aan. Na het uitspreken der instellingswoorden gaf de bedienaar aan hen, die naast hem zaten, het brood (de andere 12 of 13, die aan den disch plaats namen, braken het voor zich zelf af). Wanneer de zegenbede was uitgesproken, dronken allen uit den beker. De plechtigheid eindigde met een lied. Om 5 uur had de

dankzegging en den volgenden morgen om 9 uur de afscheidsrede plaats. Meestal droegen de toespraken een practisch karakter. Soms waren er 8 of 9 tafels, terwijl milde giften voor de dorpsarmen gegeven werden.

De zgn. dompeldoop had bij gelegenheid van een der beide jaarlijksche vergaderingen (den Zaterdag vóór Pinksteren of in Augustus) in een zaal van het Groote huis plaats. De doopeling koos gewoonlijk een bejaard en eerwaardig man, die in zijn toespraak meestal den dompeldoop verdedigde, een stichtelijk woord sprak en herinnerde, dat de doop geen toetreding tot het een of ander kerkgenootschap aanduidde. Nadat een ander het gebed gedaan had, wisselden de dooper en de doopeling hun kleeren tegen het doopsgewaad in. Onder het uitspreken der doopformule werd het hoofd van den doopeling, die halverwege in het water stond, recht voorover gedompeld. Nadat allen van kleeren verwisseld hadden, hield de dooper een toespraak in de vergaderplaats tot de pas gedoopten en ook tot hen, die vroeger dien doop ondergaan of hem nog verzuimd hadden, waarop een lied en een gebed volgden.

Enkele toespraken zijn bewaard, o. a. van den geschiedschrijver Jan Wagenaar, die herinnerde, dat bij deze plechtigheid de intreding in Christus' gemeente het voornaamste was.

Het aantal van hen, die den dompeldoop ondergingen, was betrekkelijk gering en bedroeg tusschen 1726 en 1801 ongeveer 120. Verschillende oorzaken werkten daartoe mede: sommige Collegianten beschouwden den waterdoop voor geboren Christenen onnoodig. Volgens anderen was ons klimaat voor zulk een doop niet gunstig.

H. VII (— p. 333) handelt over de zorg voor armen en weezen bij de Collegianten. Hun liefdadigheid droeg een anti-kerkelijk karakter. Het waren niet de huisgenooten des geloofs alleen, die ondersteuning ontvingen. De uitdeeling der giften werd opgedragen aan een vertrouwd persoon, die den gevers rekenschap deed van zijn beheer. Behalve voor de Collegianten waren de giften bestemd voor de beide jaarlijksche vergaderingen te Rijnsburg en voor de Avondmaalsviering in de Oranje-appel te Amsterdam. Zij, die tot kerkgenootschappen behoorden, deelden in de giften, voor de algemeene armen bestemd. Ook de Réfugiés, die na de opheffing van het edict

van Nantes in ons land een schuilplaats vonden, en de in 1731 uitgebannen Saltzburgers werden niet vergeten.

Het schoonste monument van der Collegianten weldadigheidszin was het genoemde weeshuis in de hoofdstad. Naar het kerkgenootschap der weezen werd natuurlijk niet gevraagd. „Getrouw aan de leus van het algemeene Christendom, leveren de vrienden van Rijnsburg het voorbeeld van een liefdebetoon waarvan zekere priesters en levieten geen begrip hebben, maar waarop een meerdere dan deze ongetwijfeld zijn „zalig de barmhartigen" van volle toepassing zou hebben geacht."

In het 8ste hoofdstuk (— p. 370) wordt een schets gegeven van de beteekenis der Collegianten voor de beoefening van bijbelkennis en godgeleerdheid, van predikkunde en kerkelijk gezang. Zelfs Paschier de Fijne en andere hunner tegenstanders erkenden, dat de Collegianten vooral in het N. T. goed te huis waren.

In 1694 verscheen uit dien kring een nieuwe vertaling van het N. T., waarin enkele verbeteringen voorkomen. Zoo wordt Mt. 28 : 19 vertaald: maakt alle volken tot leerlingen en doopt ze *tot* den naam enz.; ἐφ' ᾧ in Rom. 5 : 12 wordt overgezet door *nademaal* enz.

De preekgaven van sommige predikers onder de Collegianten worden geroemd. Zij spraken voor de vuist. Meestal werden stichtelijke onderwerpen behandeld. Het practisch element stond in de toespraken op den voorgrond. In het kerkelijk lied waren de Collegianten de Gereformeerden ver vooruit, die zich nog altijd van Datheen's psalmberijming bedienden. Camphuysen's „stichtelijke rijmen" werden door hen gezongen. „De vrienden van Rijnsburg hebben door hunne colleges wel geen reeks van groote geleerden gekweekt, maar zij hebben, wat stellig niet minder heilzaam mag heeten, in hunne verschillende kringen een mate van bijbel- en godsdienstkennis tot het gemeengoed van velen gemaakt, zooals elders niet werd aangetroffen; zij hebben door onderlinge oefening velen geleerd op eenvoudige en hartelijke wijze en niet zonder zaakkennis over de hoogste aangelegenheden des levens tot stichting en vertroosting van anderen te spreken; zij wisten eindelijk beter dan anderen den passenden vorm en den juisten toon te vinden voor het lied des harten."

In H. IX (— p. 411) maken wij kennis met de verhouding der Rijnsburgers tot andere godsdienstige vereenigingen. Tegen het einde der 16de eeuw kreeg de calvinistische strooming bij onze vaderen de overhand. Predikanten als Huibert Duifhuis en Caspar Coolhaes, voorstanders van vrijheid van onderzoek en onderlinge verdraagzaamheid, waren uitzonderingen.

Misschien waren de gebroeders Kodde bekend met de Brownisten, die zich in 1609 te Leiden gevestigd hadden, en hebben aan hen het profeteeren in de godsdienstige samenkomsten ontleend.

Vanwaar de oorsprong van den dompeldoop? In ons vaderland en elders kwam hij tegen het einde der 15de eeuw niet meer voor. Maar in het midden der 16de eeuw vonden de uit Italië gevluchte Unitariërs den doop bij onderdompeling in Polen. Vele Anti-Trinitariërs beschouwden dezen doop als den eenig waren. Niet onwaarschijnlijk heet het vermoeden, dat de Rijnsburgers den dompeldoop van de Unitariërs in Polen hebben overgenomen.

Tusschen de Collegianten en de Socinianen bestonden punten van overeenstemming. Beiden beschouwden Jezus als een mensch, die door zijn volkomen gehoorzaamheid aan God tot onzen Heer en Hoogepriester verhoogd werd. Om zalig te worden, was het noodig hem na te volgen. De voldoeningsleer werd door hen verworpen. Beiden waren voorstanders van een redelijken godsdienst. Menig Sociniaan vond na zijn verbanning uit Polen bij de Collegianten een goede ontvangst. Geen wonder dat deze meermalen voor Socinianen werden uitgescholden.

De Rijnsburgers, die zich ook profeten noemden en voorstanders waren van de vrijheid van spreken in de godsdienstige samenkomsten, werden door sommigen als Kwakers beschouwd. Maar zelven wilden zij daarvoor niet doorgaan, daar zij niet geloofden aan de ingeving van het oogenblik en tegenover de Kwakers de openbaring in de Schrift handhaafden.

Tevergeefs poogden vele predikers der Remonstranten de Rijnsburgers voor hun zaak te winnen. In de samenkomsten der eersten mocht alleen een leeraar optreden! Ook waren de Remonstranten niet geheel vrij van den confessioneelen band. Langzamerhand werd de verhouding tusschen de twee verwante kringen vriendschappelijker.

Tusschen de Collegianten en de Doopsgezinden bestonden vele punten van overeenstemming, o. a. omtrent de weerloos-

heid, de ware kerk, de vrijheid van spreken voor iedereen. Maar de strengere Mennisten waren bevreesd voor de verslapping der tucht, als de Rijnsburgers in hun kringen de overhand kregen. Men kon niet aan ieder de vrijheid geven, om in de vergaderingen te spreken!

Natuurlijk was de sympathie voor de Rijnsburgers bij Hervormden en Lutherschen uiterst gering. Zij werden door hen als Socinianen gebrandmerkt.

Te Rijnsburg woonde van 1688 tot aan zijn dood in 1719 de theoloog Peter Poiret, de vriend van Antoinette Bourignon, wier werken hij uitgaf. Maar het rationalisme der Collegianten trok den mysticus niet aan.

In Hoofdstuk X (— p. 425) wordt de vraag beantwoord: Welke plaats bekleedt de Rijnsburger Vergadering in de geschiedenis van het godsdienstig leven in ons vaderland? Het oordeel over de Collegianten (op den 27sten Mei 1787 had de laatste samenkomst der Rijnsburgsche Vergadering plaats) luidt zeer gunstig: „Voor den kring van Doopsgezinden en Remonstranten allereerst en door deze ook voor wijder omgeving is hun arbeid niet onvruchtbaar geweest. De Vrije Gemeente der 17de en 18de eeuw heeft een eervol verleden. Zij neemt in het godsdienstig leven onzer vaderen een eervolle plaats in." Dergelijke vereenigingen, die zich de bevordering van het godsdienstig leven buiten het kerkelijk verband ten doel stelden, met het supranaturalistisch karakter der oude kerkgenootschappen gebroken hebben, zijn in de laatste jaren in de oude en nieuwe wereld ontstaan. Wie zal zeggen of de nawerking van den geest en het beginsel der Rijnsburgers ook voor deze vrije vereenigingen den bodem niet vruchtbaar heeft gemaakt?

De geleerde schrijver van „De Rijnsburger Collegianten" heeft aanspraak op onzen dank. Wie zijn geschiedkundig onderzoek las, zal daaruit, evenals wij, veel geleerd hebben.

Voor een beoordeeling, gesteld dat ik daartoe in staat was, is hier geen plaats.

Een enkele opmerking slechts. Terecht worden de Collegianten anticlerikaal en antiformalistisch genoemd — maar verdienden zij ook anticonfessioneel te heeten (p. 269)?

Ongetwijfeld muntten zij door verdraagzaamheid tegenover

andersdenkenden uit. Maar werd er bij hen niets gevonden, dat naar een Confessie zweemde? De Heilige Schrift heet de eenige regel des geloofs. Slechts ten aanzien van hetgeen in Gods Woord niet duidelijk en klaar als ter zaligheid noodig was voorgeschreven, mocht iemand bepalen wat hij te gelooven had. Aan het heilig Avondmaal kon ieder deelnemen, die beleed dat Jezus de Christus, de Zoon des levenden Gods is.

Slechts enkele historici als George Bancroft en Karl Hase in onzen tijd waren tevens kunstenaars, die door schilderachtige beschrijvingen den lezer boeiden. Al komen zulke beschrijvingen in „De Rijnsburger Collegianten" niet voor, toch acht ik het gevoelen der beoordeelaars hoogst onbillijk, dat hier alles met de meest gewone woorden gezegd wordt zonder het minste streven naar letterkundige schoonheid.

M. A. N. R.

Als *Textkritische Studien zum Neuen Testament von Wilhelm Bousset, Privatdocent in Göttingen*, tevens Texte und Untersuchungen XI. Band, Heft 4 (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1894. S. 144. — M. 4.50), zag een vijftal proeven van tekstkritisch onderzoek het licht, waarboven men ook zou mogen schrijven: Over classificatie van handschriften. Bousset verwacht daarvan bijzonder veel en meent, waarschijnlijk met het oog daarop, dat wij „noch ganz in den Anfängen der textkritischen Wissenschaft stehen." Het werk van Westcott en Hort — wij hebben het reeds vroeger vernomen; zie Theol. Litztg. 1893 N. 15 — wordt door henzelf en door velen met hen te hoog aangeslagen. Het eischt aanvulling en verbetering, in de richting door Lagarde gevolgd met het oog op de LXX. Indeeling der getuigen, naar hun herkomst uit streken waar bepaalde tekstrecensies overheerschend waren, sta op den voorgrond. Minuskels, mits vertegenwoordigende, gelijk bij vele het geval is, een duidelijk herkenbaren vorm van den tekst, mogen niet worden achtergesteld bij uncialen. Zij verdienen zorgvuldig te worden vergeleken. De daaraan te besteden arbeid belooft meer voor de tekstkritiek der toekomst dan prachtuitgaven van waardelooze fragmenten. Voorloopig valt niet te denken aan het vaststellen van den tekst.

Wij moeten ons voorshands tevreden stellen met het werk van den pionier.

Als zoodanig treedt Bousset dan ook in deze Studien op, en het deert hem niet dat zijn onderzoek op geen enkel punt is afgewerkt. Hij geeft proeven, voorloopige slotsommen, gissingen. Anderen mogen voortgaan op den met woord en voorbeeld aanbevolen weg. De oogst zal eerst later kunnen worden binnengehaald.

Zijn eerste studie, Zur Textkritik der Apokalypse, sluit zich aan bij den tekstkritischen arbeid in 1891 door B. Weiss aan ons laatste bijbelboek gewijd, doch allerminst om zich daarmede in alle opzichten te vereenigen. Zij beoogt licht te verspreiden over de onderlinge verhouding der getuigen, waaronder de minuskels „zooveel mogelijk" mede worden gerekend, en hun waarschijnlijk teruggaan naar verschillende recensies.

De tweede wil ons overtuigen van het voormalig bestaan eener tekstrecensie van Pamphilus, den leerling van Origenes en vriend van Eusebius, alsmede van de mogelijkheid om den archetypus van den ondersteldon codex Pamphili te herstellen.

De derde is een pleidooi voor de erkenning eener tekstrecensie van Hesychius, in Egypte hoog gewaardeerd en 't best bewaard in den beroemden codex Vaticanus B, waarvan het gewicht voor de vaststelling van den tekst des N.Ts dan aanmerkelijk zou dalen.

De vierde zoekt duidelijk te maken hoe de Evangeliehandschriften KΠw(M) met tal van minuskels één groep vormen, waarvan zeer vele afkomstig schijnen uit Palestina. De vijfde, hoe Zur Textkritik der Apostelgeschichte met vrucht kan worden gewerkt. Men volge daarbij het voorbeeld, hier gegeven met het oog op H. 24.

Alzoo, verschillende onderwerpen zijn hier besproken, oude en nieuwe, waaronder van groote beteekenis voor de kritiek en voor de geschiedenis der kritiek van den tekst des N.Ts. Lijsten worden ons voorgelegd, die ons eerbied inboezemen voor het volhardend geduld van den onderzoeker; opmerkingen, herinneringen, die ons verrassend voorkomen en stemmen tot ernstig nadenken; maar gevolgtrekkingen ook, zelfs bij herhaling, die meer schijnen te pleiten voor des schrijvers

trouw aan wat hij bij intuitie heeft leeren liefhebben, dan voor zijn talent van logisch redeneeren. Eén draad loopt door het geheel: classificatie van de getuigen, en herleiding van dezen tot enkele zeer oude recensies, verbonden aan de namen Origenes, Pamphilus, Hesychius, Lucianus, en wie achter hen moge liggen, — dat zij voorshands de leuze van wie zich verdienstelijk wenschen te maken voor de kritiek van den tekst des N.Ts. Die leuze zal zeker niet door allen als een volstrekt geldende worden aanvaard. Doch dat weerhoude niemand, ernstig kennis te nemen van den in elk geval belangrijken inhoud dezer tekstkritische studiën.

Een andere tekstkritische bijdrage, die echter, ook naar de bedoeling van den schrijver, veeleer een historische studie mag heeten, is *Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und die Kleinasiatischen Presbyter. Von Dr. Paul Rohrbach* (Berlin. G. Nauck 1894. — S. 66. M. 1.20). In aansluiting bij de ontdekking van Conybeare, dat Aristion, leermeester van Papias en tijdgenoot van den presbyter Johannes, volgens een paar oude getuigen, de schrijver is van Marc. 16 : 9—20, wordt hier het volgende betoogd.

De genoemde pericoop, aan welker onechtheid, als oorspronkelijk bestanddeel van ons tweede Evangelie, niet mag worden getwijfeld, vormt een wélgesloten geheel, waaraan echter iets moet zijn voorafgegaan, terwijl tusschen vs. 14 en 15 iets schijnt te ontbreken, wat wij uit een mededeeling van Hieronymus kunnen aanvullen. Het geheel maakte deel uit van een soort belijdenis of beknopte prediking van Aristion over de geboorte, het lijden, de opstanding en het afscheid des Heeren, in den geest der Kleinaziatische Christenen. Presbyters uit dien kring plaatsten het achter Mc. 16 : 8, nadat zij, misschien geruimen tijd te voren, het oorspronkelijk slot hadden afgesneden, omdat zij als schatbewaarders der Johanneïsche traditie, later neergelegd in Joh. 20, zich ergerden aan den inhoud. Dáár toch werd geleerd, gelijk wij kunnen opmaken uit een vergelijking van Joh. 21, het slot van Petrus' Evangelie, Luc. 24 : 34, Mt. 28 : 16—20 en 1 Kor. 15 : 5, dat de Heer na zijn opstanding het eerst was verschenen aan Petrus, daarna aan de twaalven. De opzettelijke

verminking van het Evangelie en zijn aanvulling met een vreemd stuk hangen samen met de geschiedenis der harmoniseering onzer Evangeliën, in het begin der tweede eeuw, door Kleinaziatische presbyters. Voor deze lieden was de Johanneïsche traditie, straks het vierde Evangelie, de maatstaf der beoordeeling van wat aannemelijk of verwerpelijk zou moeten heeten. Dat zij ook tegenover andere Evangeliën op dezelfde wijze handelden, kunnen wij nog zien in Mt. 28 : 9, 10 en Lc. 24 : 12. Beide plaatsen zijn ingevoegd ter wille eener gewenschte eenheid met het vierde Evangelie.

Uit dit beknopte overzicht moge blijken, welk een belangrijke studie ons hier wordt aangeboden. De hoofdzaken verdienen ongetwijfeld ernstige overweging, al heeft en behoudt men wellicht verschillende bezwaren. Den leerling van Harnack kunnen wij gemakkelijk vergeven, dat hij Petrus' Evangelie afhankelijk acht van Marcus. Doch ik zou hem wel willen verzoeken, eens kennis te nemen van hetgeen ik over dit onderwerp in den jaargang 1893 van dit tijdschrift heb gezegd. Uit bl. 533—9 kan hij zien met hoeveel instemming ik zijn poging tot herstel van het oorspronkelijk slot van Marcus moest lezen, al trachtte ik destijds, met ongeveer dezelfde bewijzen, eenig licht te verspreiden over den oudsten vorm der opstandingsgeschiedenis, zonder Petrus van Marcus afhankelijk te achten.

Dat men Marcus' Evangelie „opzettelijk" heeft verminkt, dunkt mij evenmin waarschijnlijk, als dat de kanoniseering van onze vier Evangeliën reeds in het eerste vierendeel der tweede eeuw, althans voor Kleinaziatische presbyters, zoo zijn tot stand gekomen. Wat het laatste betreft is het genoeg te wijzen op het feit dat Irenaeus nog zijn uiterste best doet om voor de erkenning van het viertal te pleiten. En wat de ondersteld opzettelijke verminking van Marcus aangaat, zij ware allicht doortastender geweest, indien ergernis over afwijking van de Johanneïsche traditie daartoe had geleid. Ook mag men aannemen dat zij zich dan wel mede tot ons eerste en derde Evangelie zou hebben uitgestrekt, in een anderen dan door Rohrbach aangegeven zin; en dat licht een enkel exemplaar, zoo niet vele, in het Westen aan de besnoeiing ware ontsnapt. Het oude slot is verloren, ongetwijfeld. Wat het inhield, maakte

R. zeer waarschijnlijk. Maar waardoor het, stellig zeer vroeg, is verdwenen, dat weten wij nog niet.

Een bruikbaar hulpmiddel bij de studie der Paulinische brieven heeft Dr. Carl Clemen, privaat-docent te Halle-Wittenberg, geleverd in *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an der Hand der bisher mit bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilations-hypothesen geprüft* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1894. VI + 184 S. — M. 4.80). Men vindt hier in beknopten vorm bijeen en doorloopend, zij het ook dikwerf wat haastig en dientengevolge onvoldoende, beoordeeld wat sedert het laatst der voorgaande eeuw, inzonderheid sedert de laatste tientallen jaren door Hollanders, is opgemerkt over het samengesteld karakter, zoo niet van alle, dan toch van vele Paulinische brieven. Clemen, die de bezwaren tegen de echtheid dezer brieven „gemakkelijk" te wederleggen en inderdaad reeds „wederlegd" acht, ziet hier althans een punt waarover zijn landgenooten niet zoo lichtvaardig moesten heenglijden als zij, tot heden, plegen te doen. „Denn genau so wurden noch vor vierzig und weniger Jahren die Angriffe auf die Einheitlichkeit der geschichtlichen und prophetischen Bücher des alten Testaments von der Mehrzahl aller Theologen von vornherein als unberechtigt angesehen, während sie jetzt selbst bei denen, die sie nie nachgeprüft, als begründet gelten". Niet onmogelijk dat over eenigen tijd, met enkele of alle Paulinische brieven, iets dergelijks het geval zal zijn.

Zeer juist. In ieder geval: de oordeelkundige vraagstukken moeten onderzocht en kunnen niet, tenzij tijdelijk, doodgezwegen worden. Zoo ook dat van de eenheid der genoemde brieven, waarop nu reeds meer dan een eeuw lang, van tijd tot tijd, in de laatste jaren ten onzent met grooten nadruk, de aandacht is gevestigd. Clemen biedt hier de behulpzame hand en bespreekt achtereenvolgens, overeenkomstig de tijdsorde waarin hij de brieven geschreven acht, blijkens zijn *Chronologie der paul. Briefe*, verschenen in 1893, de bedenkingen ingebracht tegen de ondersteldé eenheid van de brieven aan de Thessalonikers, Korinthiërs, Romeinen, Galatiërs, Kolossers, Philemon, Filippiërs, 2 Timotheus, Titus en 1 Timotheus. Alleen de brief aan de Efeziërs blijft onbesproken,

omdat men daarin geen invoegingen van beteekenis heeft aangenomen. Of dat laatste juist is, laat zich met het oog op de kritiek van Holtzmann c. s. wel eenigszins betwijfelen. Doch vergeten wij niet, Clemen streeft niet naar volledigheid, wel naar een behandeling van het voornaamste. En daarin is hij ongetwijfeld geslaagd. Bovendien — en dit zegt meer — in het algemeen genomen, kan men zich veilig verlaten op de juistheid zijner mededeelingen. Ik zeg: in het algemeen genomen, want ten aanzien van bijzonderheden laat de nauwkeurigheid vaak nog al te wenschen over. Dat is minder een gevolg van gebrek aan ijver, en nooit van boos opzet, maar veeleer van het streven naar beknoptheid en volledigheid. Bij het bespreken van bijzonderheden vat Clemen — trouwens op het voetspoor van honderden kommentatoren en critici — namen samen, die niet, of niet zóó, bijeen behooren en van wier dragers doorloopend geldt: wanneer twee hetzelfde zeggen, zeggen zij nog niet hetzelfde.

Om een voorbeeld te noemen. Ik herinner mij niet, in eenige Duitsche beoordeeling van mijn Paulus II, mijn gevoelen over de samenstelling van den brief aan de Romeinen, zoo juist omschreven te hebben gezien als hier, met de verklaring aan aan het slot, S. 73 „Aber was bei dieser und was bei jener Gelegenheit hinzugefügt wurde und ob es von dem Redaktor selbst oder aus einer von ihm benutzten Quelle stammte: das seien wir ausser stande noch nachzuweisen". Clemen heeft mij goed begrepen en mitsdien recht, gelijk hij op dezelfde bladzijde doet, zich tegenover Michelsen en Völter op mij te beroepen. En toch spreekt hij verder doorloopend over hetgeen ik wensch te „schrappen", voor „ingevoegd" of „omgewerkt" te houden in den kanonieken tekst, als meende ik, gelijk anderen, dat wij langs dien weg in den oorspronkelijken vorm kunnen herstellen de stukken, waaruit onze brief, in den kanoniek geworden tekst, is gegroeid.

Om deze en andere redenen zal ieder, die zelfstandig wil onderzoeken wat er aan is van zekeren twijfel over de eenheid der Paulinische brieven, wel doen de betrokken schrijvers zelf te raadplegen en zich niet, kortheidshalve te vergenoegen met het naslaan van Clemen, hoe verdienstelijk diens werk ook moge zijn ter voorloopige inlichting en voorlichting.

Wat des schrijvers eigen slotsommen in zake de door hem besproken vraagstukken betreft, ik kan hier niet treden in een beoordeeling zijner „toetsing", en moet mij bepalen tot een zoo beknopt mogelijke mededeeling van den inhoud.

Aan de Korinthiërs, meent Clemen, schreef Paulus vijf brieven, waarvan wij slechts N. 2 en 5 geheel bezitten. N. 2 in ons 1 Kor. 1 : 1—3 : 9; 4 : 1—7 : 16; 7 : 25—8 : 13; 10 : 31—14 : 33[a]; 37—40; 16 : 1—24; N. 5 in ons 2 Kor. 1 : 1—6 : 13; 7 : 2—8 : 24; 13 : 11—13. Van N. 3, waartoe 2 Kor. 9, en van N. 4, waartoe 2 Kor. 10 : 1—12 : 19 en 13 : 1—10 behooren, bleef ons misschien slechts weinig onbekend. N. 1 is niet meer te herstellen, al mogen wij aannemen, dat daaruit afkomstig zijn 1 Kor. 15 : 1—55, 57, 58 en 2 Kor. 12 : 20, 21.

In den brief aan de Romeinen is H. 2 : 14—15 een latere kantteekening van Paulus' hand, H. 16 : 1—20 oorspronkelijk door den apostel aan de Efeziërs geschreven, en de doxologie aan het slot van twijfelachtigen oorsprong. Kol. 1 : 18—20 is van den redactor, 2 : 14[a] misschien bedorven. In den brief aan de Filippiërs staan stukken van een anderen brief, door Paulus aan dezelfde gemeente gericht. Desgelijks schuilen in de brieven aan Timotheus en Titus, in hun tegenwoordigen vorm niet van Paulus, stukken van onverdachte, apostolische herkomst.

Overigens is alles in den bundel in de beste orde.

De tweede afdeeling van Meyer's kommentaar, *Die Thessalonicherbriefe*, verscheen in één „vijfde en zesde" uitgave, *völlig neu bearbeitet von Lic. Theol. W. Bornemann, Professor und geistlichem Inspektor am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1894. S. VIII + 708. — M. 9.). Zij wijkt in meer dan één opzicht aanmerkelijk af van de overige, ook voorzoover zij onlangs op nieuw bewerkt zijn. Reeds aanstonds door den bijkans schrikinboezemenden omvang. Ruim 700 bladzijden ter verklaring van de twee kleine brieven aan de Thessalonikers! Waar moet dat heen, indien eerlang op dezelfde wijze alle boeken van het N. T. mochten worden behandeld? Doch wij mogen vertrouwen dat de uitgevers daartegen wel zullen waken. Bornemann

heeft misbruik gemaakt van de hem toegestane vrijheid om te doen wat goed zou zijn in zijn oogen. Hij wilde nieuwe wegen bewandelen en heeft daarbij, vóór alle dingen, gekozen den wijdloopigen. Aan herhalingen geen gebrek. Van pogingen tot bekorting zelfs niet het flauwste spoor. Vries, Vies of van Vies voor van der Vies; B. Loman voor A. D. Loman; Manen, von Manen, C. van Manen voor W. C. van Manen zijn schrijffouten. Eigennamen, hoe dikwerf ook herhaald, worden doorloopend voluit geschreven; teksten onnoodig afgedrukt; hetzelfde ter verklaring, in verschillenden samenhang, twee-, driemaal gezegd; ten slotte ± 170 bladzijden „zur Geschichte der Auslegung" van de beide brieven ten beste gegeven. Dat overzicht is belangrijk, ongetwijfeld. De geschiedenis der exegese heeft haar waarde. Maar haar plaats is niet, althans niet in dezen uitgebreiden vorm, aan het slot van een veelgebruikten kommentaar, allerminst waar deze een betrekkelijk klein deel van een groot geheel is. De omslachtigheid van Bornemann, toegepast op den geheelen Meyer-kommentaar, zou dit in menig opzicht voortreffelijke werk binnen korten tijd in onbruik doen geraken. En met het volste recht.

Het maakt een zonderlingen indruk, wanneer men ten slotte nog eens terugkeert naar het Vorwort van den schrijver en zijn philippica leest tegen de „Fülle der Namen", waardoor in vroegere uitgaven het lezen werd bemoeilijkt. Het toegepaste geneesmiddel: de verplaatsing dier namen naar verschillende onderafdeelingen van het werk, is erger dan de kwaal. Men moet nu zoeken, zoeken en nog eens zoeken, voordat men bijeen heeft wat deze gids u onder de aandacht wil brengen. Het behoeft overigens nauwelijks gezegd, dat niemand de bedoelde reeksen van namen terugverlangt.

Een wezenlijke verbetering is dat Bornemann, in afwijking van wijlen Lünemann, die vroeger onze brieven voor Meyer bewerkte, aan het hoofd of aan het slot der verklaring van elke pericoop daarop betrekkelijke mededeelingen doet, of samenvat en in het algemeen toelicht wat dáár wordt aangetroffen. Dat voorkomt een heilloos zich verloopen bij de exegese in het stilstaan bij bijzonderheden, met veronachtzaming van het geheel. Uit dien hoofde zou ik ook gaarne, voor zoover

daarna nog noodig, een „samenhangenden terugblik" op den pericoopsgewijze besproken en in bijzonderheden uitgelegden brief, ontvangen. Maar niet, gelijk hier, in telkens ongeveer 70 bladzijden, en vermengd met „praktische" opmerkingen die, hoe uitnemend bedoeld, het recht verstand van den brief schier doorloopend in den weg staan. Deze proeve van samenkoppeling van den „wetenschappelijken" en den „praktischen" kommentaar kan allerminst voldoen, omdat daarbij de eerste bijkans geheel ondergaat. Met gemoedelijke praatjes laten zich geen uitlegkundige, noch andere historisch kritische bezwaren uit den weg ruimen. Ook is daarvoor meer noodig dan een goedig omschrijven van den inhoud en, met behulp eener rijke verbeelding, kunstvaardig in elkander zetten van de bijzonderheden. Men verkrijgt op die wijze wel een meer of minder bekoorlijk, schijnbaar naar alle zijden behoorlijk afgewerkt geheel, maar geen afdruk van de werkelijkheid. De „karakteristiek van den brief", S. 250—300 voor 1 Thess. en S. 460—492 voor 2 Thess. gegeven, houdt het midden tusschen een preek, waarin men naar hartelust fantaseert, naar aanleiding van hetgeen men meent te hebben gelezen in den „brief" en in zeker hoofdstuk van de Handelingen, het 17e, en een wetenschappelijke verhandeling, waarin men zich aan een dergelijk bedrijf niet mag schuldig maken.

Naar den „terugblik" heeft Bornemann mede verwezen: de bespreking van het doel en van de echtheid der in handen genomen brieven. Eerst den inhoud lezen, het geschrevene trachten te verstaan, en daarna, zoo mogelijk, uitspraak doen over de herkomst van het werk. Uitnemend; want dan alleen zal de exegeet vrij zijn, en niet gebonden door van buiten aangebrachte overwegingen, die misschien juist, doch misschien ook niet juist zijn. Jammer maar, dat B. zich in de toepassing geen oogenblik aan dien regel heeft gehouden. Hij gaat van den beginne af en doorloopend uit van de onderstelling, dat Paulus de brieven heeft geschreven, te Korinthe, omstreeks het jaar 52. De bespreking van de „echtheid" aan het slot, had evengoed achterwege kunnen blijven. Zij heeft waarde noch beteekenis, en verschilt hierin alleen van de oudere, dat deze verwees naar de verklaring die volgen zou, terwijl zij zich beroept op de verklaring die vooraf is gegaan.

Een en ander juist zooals Dr. Baljon daarvan, eenige jaren geleden, het voorbeeld gaf in zijn kommentaar op den brief aan de Galatiërs. De exegese wordt nu toch doorloopend beheerscht door het axioma der echtheid. Zoo mede door de overtuiging dat wij gerust voor geloofwaardig mogen houden wat wij over de stichting der gemeente te Thessalonika in de Handelingen lezen; en dat de meening van hen, die alle Paulinische brieven voor pseudepigraphische houden, geen wederlegging verdient.

Afgezien van de daaruit voortvloeiende bedenkingen en etteljke andere, gelijk men die bij het zelfstandig gebruik maken van elken kommentaar pleegt te ontmoeten, erken ik gaarne het vele goede, hier gezegd tot aanbeveling van een gezonde verklaring.

Dat laatste mag onmiddellijk worden herhaald, met het oog op een ander, slechts ietwat vroeger verschenen deel van den Meyer-kommentaar: *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. Neu bearbeitet von Dr. Bernhard Weiss. Sechste Auflage besorgt von Lic. Johannes Weiss* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1894. — S. VI + 409. — M. 5.80). Alleenlijk: de gezonde verklaring reikt hier, ouder gewoonte, in den regel niet verder dan de woorden en volzinnen. Zij strekt zich niet uit tot de pericopen, en slaat weinig of geen acht op het geheel en den onderlingen samenhang der deelen. De kracht der heeren Weiss ligt, gelijk die van hun voorganger Huther en van schier alle Meyer's medewerkers, in het geven eener doorgaans goede, d. i. ook duidelijke en in het verband passende verklaring der overgeleverde woorden. Wat de zoon ditmaal aan het werk van den vader toevoegde, is niet veel. De Göttinger hoogleeraar beoogde dan ook slechts rekening te houden met de literatuur in Duitschland verschenen sedert 1885, toen de vijfde uitgave van dit deel voor het eerst in een nieuwe bewerking het licht zag. Het aanbrengen van ingrijpende veranderingen werd niet noodig geoordeeld. Ook niet — het worde dankbaar erkend — door het buitensporig doen toenemen van den omvang. Hier hebben de schrijvers zich gehouden binnen de perken; de inhoud van het werk is gebleven beknopt en gemakkelijk te overzien. Mede onveran-

derd — en dit mag natuurlijk niet worden geroemd — het standpunt vanwaar de uitlegging wordt beproefd en gegeven. Dat standpunt is, men weet het, gelijk bij schier alle kommentatoren, dat der axiomatisch aanvaarde zoogenaamde echtheid der brieven. Men vergenoegt zich niet met de wetenschap: deze stukken zijn uit de oudheid tot ons gekomen; blijkens den inhoud, gelijk wij aanstonds zien, geschreven nadat het Christendom reeds eenigen tijd onder de volken was verkondigd, en vóór het jaar zooveel of zooveel, toen deze of gene getuige, dien wij kennen, ze toont te hebben gelezen; om daarna, voorgelicht door de exegese, zoo mogelijk een welgegrond oordeel uit te spreken over hun vermoedelijke herkomst. Maar men bindt de te geven verklaring aan de voorop geplaatste meening: de overlevering kan niet onjuist zijn; deze brieven zijn geschreven door Paulus. Die opvatting beheerscht dan maar al te zeer de exegese en dientengevolge mede de daarop gebouwde kritiek. Zij belet den exegeet vrij rond te zien en ongehinderd na te denken over den zin en de beteekenis van wat hij zal verklaren. De criticus, gebonden door wat hem de schijnbaar in vrijheid ontvangen en geboren, doch waarlijk onder de macht der overlevering ontstane exegese leerde, wordt nu vanzelf geleid op paden, waar hij niet moest komen, allereerst in zijn eigen belang, maar ook ter wille van wie hij zou voorgaan in het wijzen van den rechten weg. Het baat daarbij niets, gelijk de heeren Weiss doen, de zoogenaamde kritische vragen vooraf te bespreken. Want de vaste grond, dien zij aldus meenen te leggen voor hun exegese, bestaat voor een goed gedeelte uit hetgeen — moet ik zeggen: in allen eenvoud, of handig? — als slotsom van het uitlegkundig onderzoek voorloopig wordt ondersteld en aangenomen. Waarom geeft men ons geen kommentaren, waarin de overgeleverde teksten — woorden, volzinnen, pericopen, geschriften — zoo goed mogelijk worden verklaard, desnoods zonder een enkele opmerking over den vermoedelijken schrijver, in ieder geval zóó ingericht dat de lezer niet van stonde aan eenzijdig, misschien juist, misschien onjuist, doch stellig eenzijdig wordt in- en voorgelicht? Dat zijn de handboeken waaraan studenten, oudere en jongere, aan de akademie en daarbuiten, behoefte hebben.

Wie mocht meenen, dat ons kortelings althans één bevredigende proeve in dien geest werd geschonken, in *Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata auctore Friderico Blass* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. P. X + 334. M. 12) kon ongetwijfeld bouwen op een, naar het scheen, zeer deugdelijken grond. Ziehier nu eens een philoloog, geen theoloog, die zelf erkent van theologie niets te weten en zich daarmede ook niet te willen inlaten. Een philoloog, die — niet om hatelijk te zijn, maar in vollen ernst — scherp onderscheidt tusschen hetgeen hij de dichterlijke of godgeleerde en de wetenschappelijke verklaring van een geschrift noemt; die aan den „interpres divinus" wenscht over te laten „res ipsas divinas interpretari", terwijl hijzelf slechts aanziet „ea quae circa eas res sunt, vocabula graeca, notiones, res reliquas quae eisdem libris continentur vel ad eos spectant", p. VI. Een philoloog die, in het volle besef zijner wetenschappelijke meerderheid, bij herhaling den draak steekt met het onderzoek naar den inhoud en de herkomst onzer bijbelboeken, ingesteld door theologen. Een philoloog wiens naam in de republiek der letteren een goeden klank heeft, en wiens werk bladzijde na bladzijde de bewijzen geeft van zijn meesterschap in het verklaren van Grieksche woorden, begrippen en daarmede samenhangende zaken. Hij zal ons de Handelingen der apostelen leeren lezen!

En wij ontvangen inderdaad veel, zeer veel, waarvoor wij den geleerden schrijver niet dankbaar genoeg kunnen zijn. Een schat van opmerkingen, aanteekeningen, verwijzingen, van uitnemende waarde tot recht verstand van woorden en begrippen, voorkomende in de Handelingen. Geen overlading. Alles even kort en bondig. Soms haast al te beknopt voor wie niet in staat zijn de aangehaalde werken na te slaan. Maar groote uitvoerigheid moest worden vermeden.

Voorts een met zorg bewerkten tekst. Eigenlijk een tekst in duplo. Blass toch is de meening toegedaan, reeds voor jaren als waarschijnlijk aanbevolen door onze landgenooten Jean le Clerc en Hemsterhuis, dat Lucas zijn tweede boek in dubbelen vorm het licht heeft doen zien. Naar het klad,

ontworpen op reeds meer gebruikte schrijfstof, maakte hij een net exemplaar gereed voor den aanzienlijken Theophilus, en nadat dit reeds was verzonden, een tweede dat natuurlijkerwijze hier en daar eenigszins anders uitviel, meestal ietwat korter. Vandaar twee recensies, waarin het eene boek van den aanvang af werd voortgeplant, en die op elkander, althans de tweede op de eerste, in den loop der tijden, bij het herhaalde afschrijven, een aanmerkelijken invloed hebben geoefend. De eerste recensie bleef het best, hoewel niet zuiver, bewaard in den naar Beza genoemden codex D (Cantabrigiensis), een Syrische vertaling, en fragmenten eener Latijnsche overzetting. De andere in onze oudste Grieksche handschriften en in de Vulgata. Zij kwam vandaar in de jongere handschriften en in nagenoeg alle gedrukte uitgaven van den tekst.

Blass heeft nu getracht de beide recensies zoo goed mogelijk te herstellen. Een tekstkritische arbeid, waarvan de volledige beteekenis slechts kan worden geschat in verband met het onderzoek naar de juistheid der genoemde onderstelling betreffende een dubbele recensie, waarin Lucas zelf zijn werk zou hebben uitgegeven. Maar die in elk geval voor de studie van den tekst der Handelingen groote waarde heeft.

Wederom: om zijn boek niet noodeloos dik te maken, heeft Blass den Griekschen tekst niet geheel in de beide recensies doen afdrukken, noch alle afwijkingen opgesomd die in de verschillende getuigen worden aangetroffen. Wat de laatste betreft, alleen de voornaamste, en wat den tekst aangaat: alleen volledig dien der tweede, sedert eeuwen meest verbreide recensie. Daaronder: de afwijkingen uit de eerste recensie naar den oordeelkundig vastgestelden tekst van deze. Het geheel is een kostelijke gave, die zoowel licht verspreidt als prikkelt tot onderzoek.

Jammer evenwel dat ook zij doorloopend wordt ontsierd door de gevolgen der onzalige gewoonte om vóór het vaststellen van den tekst en het verklaren van den inhoud uit te maken door wien, waar, wanneer en hoe het werk in het leven is geroepen. Blass doet dit, p. 1—24 van zijn Prolegomena, onvolledig en gebrekkig, zonder voldoende rekening te houden met wat anderen vóór hem over hetzelfde onder-

werp hebben gezegd, of zich de moeite te getroosten in den geest van hun onderzoek door te dringen; als een schriftgeloovige van den ouden stempel, wiens gehechtheid aan de overlevering nagenoeg onberispelijk is, en die zich geen voorstelling kan vormen van wat anderen verstaan onder het pseudepigraphisch karakter van Oudchristelijke geschriften. Mocht de overlevering niet juist zijn, die b.v. Paulus noemt als schrijver aan de Kolossers, aan Philemon, aan Timotheus, aan Titus, dan zouden wij te doen hebben met het werk van een „falsarius", quod absurdum. Zoo hooren wij telkens. De critici onder de theologen, al wacht hij zich wel hen bij name te noemen, moeten het doorloopend ontgelden, terwijl Blass tracht duidelijk te maken, dat de schrijver der Handelingen geen ander kan zijn dan Lucas, de Evangelist, een geneesheer en reisgenoot van Paulus, die wat hij niet zelf bijwoonde grootendeels had van oog- en oorgetuigen, behoudens wellicht enkele mededeelingen en reden, die hij aan schriftelijke oorkonden ontleende, en die zijn werk, over het algemeen volkomen betrouwbaar, heeft voltooid vóór het jaar 70.

Door die overweging geleid, waren onzen philoloog meermalen de handen gebonden en de oogen gesloten. Hij kon niet meer denken aan de mogelijkheid, dat dit of dat zijn verklaring vindt in de eigenaardige samenstelling van het werk; in het feit dat de schrijver, niet altijd evengoed ingelicht, spreekt over dingen, die hij slechts heeft van hooren zeggen, of uit een bij uitstek troebele bron, en waarvan hij in den tijd door tientallen jaren, zoo niet bijkans een eeuw, was gescheiden. Dientengevolge lezen wij, om een enkel voorbeeld te noemen, p. 44 dat de mededeelingen betreffende „Christus' hemelvaart" Hand. 1 : 6—9 „satis conveniunt cum breviore narratione Lc. 24 : 49 sqq." Voor zoover er verschil is moge men bedenken dat Lucas, toen hij zijn Evangelie schreef, misschien nog niet alles wist wat hij in de Hand. kon vertellen. P. 47, dat Eusebius het verhaal van Mattheus, 27 : 5, over den dood van Judas, terecht in verband heeft gebracht met dat van Lucas, zoodat wij nu weten: „rupto fune Judam in terram procidisse." P. 50, dat er geen verschil is tusschen Paulus en Lucas, als de een spreekt, 1 Kor.

14, van λαλεῖν γλώσσῃ vel γλώσσαις, en de ander, Hand. 1 : 4, van λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, omdat de eerste het oog heeft op Jes. 28 : 11, waar sprake is van λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων (de LXX heeft διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας) terwijl hij bovendien gewaagt van γένη γλωσσῶν. Wie zich mocht stooten aan het Hand. 2 : 5 vv. medegedeelde, overwege dat deze dingen „magis quam priora προφητικῶς narrata sunt, non ἱστορικῶς."

Naast deze proeven eener verouderde harmonistiek, treffen hier en daar een opmerking door haar schier weergaloozen eenvoud. B.v. p. 46, bij de „120", vermeld in Hand. 1 : 15, „hi non confundendi cum D fratribus ap. Paul. 1 Cor. 15 : 6, qui conventus neque Hierosolymis neque propre eam urbem fieri potuisse vid., sed in Galilaea tantum, longe ab inimicis et a vulgo profano." Of de vraag, p. 267 gedaan: „fuitne eius aliqua forma aramaica?" naar aanleiding van de opmerking dat de Hebreeuwsch sprekende Heer, naar Hand. 26 : 14, gebruik maakte van een zuiver Grieksch spreekwoord.

Erger evenwel dan deze dingen, omdat de fout niet ieder aanstonds in het oog springt, is b.v. een vergoelijkend „de quibus praecipue agitur," gevoegd bij „certe XII apost.", ter opheldering van Γαλιλαῖοι, Hand. 2 : 7, nadat bij ἦσαν in vs. 1 was gezegd: „apostoli reliquique ut 1 : 15." Alsof die „Galileërs andere mannen konden zijn dan de vs. 1 bedoelde, die naar vs. 4 allen werden vol heiligen geest. Wat Blass belet de juiste verklaring te geven, is zijn voorafopgevatte meening over de eenheid van het werk en de geloofwaardigheid van de daarin voorkomende bijzonderheden. Lucas, meent hij, verhaalt geregeld, naar zijn beste weten, wat is geschied. Dus moet het subject van ἦσαν, Hand. 2 : 1, worden toegelicht uit 1 : 15. Loopt die opvatting spaak bij 2 : 7, dan zoekt hij naar een middel om uit het gedrang te komen en hij doet, wat hij overal elders zou veroordeelen: hij neemt zijn toevlucht tot een verklaring, die wordt buitengesloten door den samenhang, gelijk hij dien heeft leeren verstaan.

Bij een andere gelegenheid, 2 : 9, stoot hij zich, gelijk velen, aan Ἰουδαίαν. „Ferri nequit, praesertim hoc loco;" en hij stelt voor, met Hieronymus, te lezen Συρίαν, niettegenstaande in dat woord toch ook Judea zou zijn begrepen en,

naar de even te voren gegeven verklaring, vs. 5 vv. *προφητικῶς* non *ἱστορικῶς* moeten worden opgevat, in welk geval de bedenking tegen *'Ιουδαίαν* vervalt. Vooral indien men bovendien rekening houdt met de mogelijkheid, dat „Lucas" zijn tweede boek heeft geschreven buiten Palestina, misschien wel te Rome. Maar .... aan een dergelijke mogelijkheid, meent Blass, denkt geen verstandig man. Zoo iets kan alleen theologen overkomen!

Wat ten gevolge heeft, dat dezen aan zijn boek, als kommentaar op de Handelingen, niet zooveel hebben als het geval had kunnen zijn, indien de schrijver zonder eenig vooroordeel, medegebracht uit de dagen der catechisatie, ernstig kennis had willen nemen van de historisch kritische studiën over inhoud en strekking, herkomst en samenstelling der Handelingen, openbaar gemaakt door oordeelkundigen onder de theologen; of indien hij had kunnen goedvinden, als exegeet, zooveel mogelijk, onzijdig te blijven, en niet vooraf te kiezen tusschen deze en die opvatting, waarvan de juistheid of onjuistheid eerst aan het licht kan treden door de exegese. Nu bepaalt zich de waarde van zijn boek, voor theologen, tot hetgeen de philoloog Blass daarin heeft bijgedragen tot een goede woordverklaring en — dit vooral niet te vergeten — tot de kritiek van den tekst.

Intusschen — en wij kunnen dit niet anders dan toejuichen — gaan theologen, oudere en jongere, voort hun krachten te wijden aan de oplossing van vraagstukken, die wel is waar, gelijk bij vernieuwing is gebleken, uit het voorbeeld van Blass, voor sommige geleerden niet bestaan, maar desniettemin anderen sedert jaren ernstig bezig houden. *Die Quellen der Apostelgeschichte. Von Johannes Jüngst* (Gotha, F. A. Perthes. 1895. S. 226) is daarvan een verblijdend teeken. Wij zien hier een jeugdig geleerde, een kandidaat in de godgeleerdheid, aan het werk om, staande op de schouders zijner onmiddellijke voorgangers, het onderzoek naar de boeken, door den schrijver der Handelingen gebruikt, een schrede verder te brengen. Hij begint met een beknopt overzicht van den „Stand der Frage", S. 1—13, waarbij hij tevens met een enkel woord zegt, waarom de reeds gegeven

antwoorden hem niet behagen. Dan loopt hij den geheelen inhoud der Handelingen door, pericoopsgewijze, soms ook samenvattende twee en meer hoofdstukken, of het gelijksoortige uit verschillende hoofdstukken, b.v. wat H. 2 : 41—47 en 4 : 32—5 : 16 over het gemeenteleven, of H. 9, 22 en 26 over Paulus' bekeering voorkomt. Van den aanvang af tot het einde toe vestigt hij de aandacht op naden en voegen, verschillen in taal, stijl, geschiedkundige, godsdienstige en andere opvattingen of voorstellingen, waardoor het hem niet mogelijk is, aan de oorspronkelijke eenheid van het werk te gelooven, en hij zich veeleer, met anderen, verplicht ziet te denken aan een eigenaardige samenstelling, met behulp van voorhanden schriftelijke oorkonden. Tevens verzuimt hij niet, doorloopend aan te wijzen wat aan deze of die bron ontleend en wat van de hand des schrijvers of redactors is. Slechts driemaal wordt de geregelde gang van het onderzoek naar de samenstelling van den tekst der Handelingen, S. 14—190, afgebroken, omdat de schrijver het wenschelijk acht, eenig licht te verspreiden over de oorspronkelijke samenstelling eener bron, voorzoover hij haar in de laatst besproken hoofdstukken had ontdekt. Ten slotte staat hij met den lezer stil bij het eigenaardig karakter der geraadpleegde boeken en bij dat van den redactor, S. 191—220. Aan het einde, S. 221—226, een goed geordend en gemakkelijk Quellenübersicht, natuurlijk overeenkomstig de kritiek van Jüngst. Wie daaruit echter mocht afleiden, dat volgens dezen geleerde, van elk woord in de Handelingen kan worden gezegd, wie het oorspronkelijk heeft geschreven, als auteur van een verloren boek, of als redactor van het onze, zou zich toch vergissen. Bij herhaling was in den aanvang gezegd, dat de scheiding niet zóó scherp kan worden doorgevoerd, en de splitsing naar bronnen niet altijd even sterk mag worden gedrukt.

Volgens Jüngst heeft de schrijver of redactor der Handelingen twee boeken tot zijn dienst gehad, waaraan hij voor de eerste twaalf hoofdstukken van zijn werk, doorloopend en afwisselend, de stof ontleende. Daarna liet het eene hem zoo goed als in den steek, terwijl het andere ten einde toe de hoofdbron zijner mededeelingen bleef. Dat laatste, „die Quelle A", laat zich splitsen in drie tamelijk gelijke deelen, waar-

van het eerste loopt van Jezus' hemelvaart tot de bijeenkomst der apostelen, II. 1—11 : 26; 15 : 1—33; het tweede verslag geeft van Paulus' zendingswerk, II. 15 : 35; 13—14; 11 : 27—30; 12 : 25^{ab}; 15 : 36—20 : 38; en het derde van zijn gevangenschap, II. 21—28 : 31. De drie deelen hebben alle een verschillend karakter. Het eerste geeft geen geschiedenis in den gewonen zin, het tweede weinig meer dan een dorre schets van Paulus' leven, terwijl in het derde des apostels beeld scherper geteekend wordt en zijn zendingswerk duidelijker op den voorgrond treedt. Het geheel doet zich kennen als afkomstig van iemand, die in den strijd der meeningen aan de zijde van Paulus stond, en die hem — men denke aan de zoögenaamde wijstukken — vergezelde op zijn reizen. Van alle onderstellingen blijft de waarschijnlijkste, dat deze persoon niemand anders was dan Lucas, de geneesheer, de geliefde, die bij den apostel bleef in zijn gevangenschap te Caesarea en te Rome. Wanneer hij zijn boek schreef kunnen wij niet zeggen, en hangt voor een deel af van de vraag of hij bekend was met de werken van Jozefus. In dat geval moet hij „nog zeer jong" zijn geweest, toen Paulus hem meenam op reis.

Het andere boek, „die Quelle B", waaruit mede voor de samenstelling van Hand. 1—12 vrij wat werd overgenomen, is het vervolg en slot van de afzonderlijke bron, die onzen derden Evangelist ten dienste stond. Het werk staat lijnrecht tegenover A. Het heeft meer letterkundige, doch minder historische waarde. De schrijver moet „eine geistig bedeutende Persönlichkeit" geweest zijn, waarschijnlijk een Christen uit de Joden in Palestina. Petrus was zijn held, hoewel hij ook verhaalt van Stephanus, Philippus, Barnabas, Saulus, en zich vooral gaarne bezighoudt met al wat zich voordeed in het leven der gemeente. Tegenover de Joden stond hij bijzonder vijandig. Hij schreef, naar het schijnt, na den val van Jeruzalem in het jaar 70. Aan een nadere tijdsbepaling kunnen wij ons niet wagen.

De redactor der Handelingen hield zich, bij het overnemen van stof uit A en B, afwisselend meer en minder streng aan het oorspronkelijke, zoowel wat betreft den vorm als den inhoud. Hij vulde aan en wijzigde, ook ten aanzien der

volgorde, waarin hij verhalen bij A en B had gevonden. In den regel evenwel hield hij zich aan het kader van A, waarin hij de overige verhalen voegde. Waarschijnlijk ondernam en voltooide hij zijn werk tusschen de jaren 110 en 125.

Jüngst zegt, tot karakteriseering van hem en zijn beide voorgangers, nog vrij wat meer. Daaronder tal van bijzonderheden, waaromtrent men geneigd is te vragen: fantasie of werkelijkheid? Het antwoord zal voor een goed deel, doch niet uitsluitend, afhangen van het oordeel, dat men zich meent te moeten vormen over des schrijvers kritiek in haar geheel. Wat mij betreft, kan dat oordeel niet onverdeeld gunstig zijn. Voor de toelichting zou ik willen verwijzen naar mijn *Paulus I. De Handelingen der apostelen* (1890). Jüngst kent dat werk en prijst daarin „eine ganze Reihe von guten Beobachtungen", door mij gemaakt ten aanzien van moeilijkheden in den tekst der Handelingen. Maar met mijn poging om licht te verspreiden over de bronnen, gebruikt bij de samenstelling der Handelingen, kan hij zich niet vereenigen. Ongeveer hetzelfde is nu bij mij tegenover hem het geval. Ik prijs zijn ijver in het aanwijzen van allerlei redenen, waarom het noodzakelijk is te spreken van een samenstelling der Handelingen met behulp van geschreven oorkonden. Uit dat oogpunt beschouwd acht ik zijn werk, ofschoon daaraan voor het oogenblik geen dringende behoefte bestond, verdienstelijk en, naast dat van anderen, geschikt om de oogen te openen van wie nog in dit opzicht voorlichting noodig hebben. Bovendien breng ik gaarne hulde aan den goeden toon, waarop afwijkende meeningen worden besproken, en aan den geleidelijken gang van het onderzoek. Maar met de hier voorgedragen onderstelling ter verklaring van de wijze waarop en welke bronnen zijn gebruikt bij de samenstelling der Handelingen, kan ik mij niet vereenigen.

Jüngst laat geen recht wedervaren aan de betrekkelijke eenheid van het werk. Hij loochent haar wel is waar niet. Hij erkent dat de redactor de stof uit de door hem geraadpleegde bescheiden niet altijd onveranderd overnam; dat hij zich zelfs meermalen de vrijheid veroorloofde, om verhalen om te zetten, en daardoor nieuwe voorstellingen te geven van het verleden. Maar in de praktijk, als hij zich zet tot

de ontwarring van het kluwen der samenstelling, vergeet hij dat alles, schier doorloopend, en even beslist als de meermalen herhaalde opmerking, dat wij niet in staat zijn overal de grenzen aan te wijzen tusschen des schrijvers eigen en de aan anderen ontleende woorden. Dan toch spreekt hij, van de eerste tot de laatste bladzijde, als ware hij op hoog en onontwijkbaar bevel verplicht, ondanks de daaraan verbonden moeilijkheden, den voorgelegden tekst zoo eerlijk mogelijk te verdeelen tusschen de drie vaders: A, B, R. En men ontvangt den indruk dat het geheel moet worden gehouden voor het bijkans toevallig produkt van de aangewezen, half onderling samenhangende, half van elkander volstrekt onafhankelijke deelen; een legkaart, waarvan de losgemaakte stukjes voor een derde aan elkaar kunnen worden gepast, zoodat men een nieuw geheel, den ouden A, en voor een ander derde zoodat men insgelijks een nieuw geheel, den ouden B, te zien krijgt, terwijl het overschietende derde deel afkomstig is van R en ontstaan, ter aanvulling en afronding, onder diens handig pogen om van de losse stukjes der oude kaarten A en B een nieuwe, ons boek de Handelingen, te maken. Karakteristiek zijn in dit opzicht uitdrukkingen als deze: „Die Darstellung passt also weder zu v. 6—8 (het werk van A), noch zu Luk. 24, 50 f. (afkomstig van B), und ist *daher* dem Redaktor zuzuweisen," S. 19; „Für B bleibt dann noch stehen v. 2", S. 31.

Het grootste bezwaar tegen de hypothese Jüngst, afgezien van bedenkingen, hier gelijk altoos rijzende bij den zelfstandigen lezer, met het oog op de toepassing, maar die het hart der zaak niet raken, schuilt m. i. in de omstandigheid dat zij een vasten grondslag mist. Zij rust niet op eenig onomstootelijk gegeven, noch op een zoo groot mogelijke reeks van sterk in het oog springende verschijnselen. Zij is niet geboren uit het met zorg aanvaarde en met volharding voortgezette onderzoek naar de eigenaardige samenstelling van den tekst. Maar fluks opgeworpen, bij wijze van proefneming, zoodra bij het lezen van de eerste regels was gebleken, dat de schrijver van ons boek moet hebben gebruik gemaakt van hem ten dienste staande, ofschoon nu niet meer voorhanden aanteekeningen, op schrift gebrachte verhalen, boeken. Jüngst nam

aan een tweetal. Waarom zooveel? Waarom niet meer? Hij had toch aanvankelijk best kunnen volstaan met één. Zijn redactor had dan maar iets meer te doen gekregen. Met een weinig overleg had hij de hypothese van het éène boek, door den schrijver der Handelingen geraadpleegd en geplunderd, gewijzigd en aangevuld, met omzetting van verhalen, reizen en legenden, kunnen vasthouden ten einde toe. Getuige het gemak, waarmede hij zich en anderen zoekt te overtuigen, dat zijn onderstelde Quelle A één oorspronkelijk werk is, niettegenstaande de daarin voorkomende tegenstrijdige opvattingen en beschouwingen. Vinden die een voldoende verklaring in een ondersteld drievoudig karakter, waardoor zich de onderstelde drie deelen van het onderstelde werk onderscheiden, niets behoefde hem te verhinderen, van drie, vier of vijf te maken, zoodat elk der vier of vijf deelen van het onderstelde boek geacht kon worden een afzonderlijk karakter te vertoonen. Aan den anderen kant moeten wij vragen: waarom niet meer dan twee boeken aan den schrijver der Handelingen bij onderstelling in handen gegeven? Houdt men zich vast aan opgemerkte verschillen in de keus van woorden en uitdrukkingen, in het voorstellen van feiten, in het ontwikkelen van gedachten, dan kan men toch onmogelijk, de Handelingen lezende, slechts aan een tweetal schriftelijke, hier op een eigenaardige wijze bewaard gebleven en verwerkte oorkonden denken. Het is niet noodig voorbeelden aan te halen. Zij liggen voor het grijpen in den arbeid van Jüngst's voorgangers, en vinden hun rechtvaardiging in de wijze, waarop hijzelf de mogelijkheid bepleit, dat het meest uiteenloopende toch wel kan hebben gestaan in één oorspronkelijk werk van Lucas, den reisgenoot van Paulus: nauwkeurige aanteekeningen betreffende het leven van dezen apostel én legenden — uit den goeden ouden tijd? Neen — uit de dagen toen Paulus reeds was een jongeling en Lucas zelf voor het minst een knaap.

Er zijn meer bezwaren dan de reeds aangestipte, waarom mijn oordeel over het werk van Jüngst niet onverdeeld gunstig kan zijn. Hij noemt niet zelden „Ergebnis", b.v. S. 116, wat nog slechts een meer of minder gewaagde onderstelling mocht heeten; en hij bouwt daarop voort, b.v. S. 119 met de

woorden „Die Quelle A setzt sich also in 13, 1 ff. fort," alsof hij vasten grond onder de voeten had. Zoo rijst wel een tempel die schoon schijnt en hecht, maar waarvan men elk oogenblik moet vreezen, dat hij door de aanraking van dezen of genen voorbijganger hopeloos snel ineen zal storten.

Op het altaar der harmonistiek wordt rijkelijk geofferd, als het er op aankomt, ter wille van de in het licht gestelde hypothese, den inhoud der Handelingen in overeenstemming te brengen met zekere getuigenissen uit de Paulinische brieven. En aan de onderstelling der echtheid van deze, met name van de hoofdbrieven, worden bewijzen ten bate van de genoemde pleidooien ontleend, die in onze dagen tegenover velen zonder eenige beteekenis zijn en daarom liefst buiten aanmerking moeten blijven. Meer dan één tijdrekenkundig betoog en de daaraan vastgemaakte aanwijzing van den aard en de samenstelling der boeken A en B, vallen zoodra het mocht blijken, dat de brief aan de Galatiërs niet door Paulus is geschreven. M. a. w. de letterkundige kritiek, die ons was toegezegd, is niet zoo zuiver gehouden als gewenscht en mogelijk was. Toch zou men mij verkeerd verstaan, indien men mocht meenen dat ik aan haar alle waarde zou willen ontzeggen. Integendeel: die zich bezighouden met de vraag naar de samenstelling der Handelingen zullen goed doen, ook kennis te nemen van de studie, door Jüngst aan dit onderwerp gewijd.

Zoo oordeelt, blijkens zijn woord en zijn voorbeeld, ook A. Hilgenfeld. Sedert hij, de Nestor uit Jena, het werk van den jongen man uit Bonn heeft leeren kennen, houdt hij daarmede rekening in zijn artikelen over „Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht", waarvan nu een viertal is verschenen in de Zeitschrift für wiss. Theol. 1895, S. 65—115, 186—217, 384—447, 481—517.

Hilgenfeld begon met een herinnering van wat hijzelf, B. Weiss, M. Sorof, P. Feine en F. Spitta hadden gedaan voor het onderzoek naar de boeken, door Lucas gebruikt voor de samenstelling der Handelingen, om daarna bij vernieuwing het onderwerp ter hand te nemen. Hij doet dit, zeer geleidelijk, den inhoud van het boek pericoopsgewijs doorloopende,

onder het maken van allerlei opmerkingen. Zij raken voor het grootste gedeelte de samenstelling van het boek en dienen tot verdediging van het eigen gevoelen, dat gewoonlijk, doch niet altijd, met een enkel woord naast dat van Weiss, Sorof, Feine, Spitta, Clemen en Jüngst, de laatste maal ook van mij., vooraf is genoemd. Behandeld werd reeds H. 1—12:25, met dezen uitslag.

H. 1:1—11 geeft Lucas een omwerking en uitbreiding van hetgeen hij aan het slot van zijn Evangelie heeft gezegd. Een enkele trek, b.v. de vermelding van 40 dagen, kan ontleend zijn aan de voor het vervolg geraadpleegde oorkonde. Ook de verzen 12—14 zijn van Lucas, in overeenstemming met het Evangelie. Daarentegen heeft hij H. 1:15—26 onveranderd overgenomen, en H. 2 met enkele opmerkingen en wijzigingen, die niet alle verbeteringen waren: *κατοικοῦντες*, vs. 5 (*'Ιουδαίαν*? 9), *οἱ ἐπιδημοῦντες* ..... *'Ιουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι*, 10; *καὶ πᾶσιν κτλ.* 39; *καὶ προσετ. κτλ.* 41; vs. 43 en 45. De hier gegeven schets van de vestiging der oudste gemeente heeft punten van overeenstemming met hetgeen wij bij Justinus, maar niet met hetgeen wij als Joodschchristelijke overlevering in de Recognitiones van Clemens vinden.

In H. 3—5 is slechts van Lucas: *ὅν ὑμεῖς μὲν κτλ.* 3:13; *πάντων κτλ.* 21; *λέγων κτλ.* 25; *πρῶτον*, 26; *καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι*, 4:1; *καὶ καταγγέλλειν κτλ.* 2; vs. 4; 12a; *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* en *πνεύματος ἁγίου*, 25; 27—28; 33b—35; 5:14—16; *ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*, 17; *Θευδᾶς—ἀνέστη*, 36—37. Het overige is zuiver Joodschchristelijk. Het kent geen heil voor anderen dan Joden, en behoort, met het door Lucas overgenomene in H. 1—2, tot een schets (A) van de vestiging der oudste gemeente, waarvan het bestuur was opgedragen, niet aan Jacobus den broeder des Heeren, maar aan alle apostelen te zamen.

Voor H. 6—8 maakt Lucas gebruik van een ander geschrift (B) waarin tegenover de Joden een vijandiger houding aangenomen, en een Hellenistische uitbreiding van de oudste gemeente ondersteld wordt. Het heeft merkwaardige punten van overeenstemming, naast talrijker afwijkingen, met een en ander uit de Recognitiones van Clemens. Lucas voegde slechts weinig toe aan hetgeen hij er uit overnam; 6:7; 6:

12b καὶ ἤγαγον—7 : 1; 7 : 37, 55, 56, 59b (ἐπικαλούμενον κτλ.); 7 : 58 καὶ οἱ μάρτυρες—7 : 59 καὶ ἐλιθοβόλουν; 8 : 1a, 3; de woorden πλὴν τῶν ἀποστόλων, 8 : 1; 8 : 9—24; en αὕτη ἐστὶν ἔρημος, 8 : 26.

Wat wij H. 9 : 1—30 lezen over de bekeering en het eerste optreden van Paulus kan niet ontleend zijn aan de gewoon Joodschchristelijke oorkonde A, noch aan de Hellenistisch Joodschchristelijke B, en wijst op een derde geschrift (C) door Lucas gebruikt, waarvan de hier overgenomen inhoud wederom uitlokt tot een vergelijking met de Recognitiones. In 9 : 1—19a behoort 12 niet te huis, en is van Lucas' hand 15b, 16. Voor 19b—25 kan C gevolgd zijn, maar 26—30 schijnt omgewerkt wat 22 : 17—21 zuiverder bewaard gebleven is.

Van H. 9 : 31—12 : 25 kunnen uit A zijn: 9: 31—43; 11: 2 naar β, d.i. de tweede uitgave van Hand. volgens Blass; en 12: 1—23. Uit C: 11 : 27—29 naar β. Zelfstandig gaf de schrijver, hoewel misschien naar een hem bekende overlevering: 10 : 1—11 : 26, behalve 11 : 2β; 11: 30; 12 : 24—25.

Ongetwijfeld zien velen met belangstelling de voortzetting dezer studie te gemoet.

Over de samenstelling van Hand. 6—28 had Clemen het zijne gezegd in Die Chronologie der paul. Briefe, en trachten aan te toonen dat hier, behoudens enkele kleine stukken, van elders afkomstig, twee geschriften, een Historia Pauli en een Historia Petri, zijn in elkander gewerkt door een Joodschgezinden Redactor, terwijl later een ander, niet vriendelijk gezind jegens de Joden, en die bekend was zoowel met Jozefus als met de brieven van Paulus, het werk bracht in den ons bekenden vorm. De Historia Pauli zou te Rome geschreven en gegroeid zijn uit het naar „Wij" genoemde dagboek; de Historia Petri in hoofdzaak gelijk aan de Joodschchristelijke bron van het eerste deel der Handelingen.

Ter aanvulling van het toen gezegde, en onder een doorloopend rekening houden met de ontvangen kritiek, deelt hij in de Theol. Stud. u. Krit. 1895: 297—357 zijn oordeel mede over *Die Zusammensetzung von Apg.* 1—5. Wij hooren in bijzonderheden wat z. i. afkomstig is uit de Historia Petri, wat uit nog oudere bronnen, en wat van de beide redactoren.

Het schoone gedicht in proza *Judas. Eene passiegeschiedenis van Tor Hedberg*, vloeiend vertaald uit het Zweedsch door M. A. S. Meyboom, is in tweeden druk verschenen bij A. H. Adriani te Leiden.

W. C. v. M.

AANTEEKENING BIJ BL. 505.

Bij het bespreken van de „2de groep'' der Mozaische wetten, die volgens Dr. Hoedemaker (260) gegeven zijn, nadat Israël den Sinai verlaten heeft, wees ik er op dat de Pentateuch zelf deze groep *niet* van den Sinai losmaakt; doch verzuimde op te merken dat een aantal pericopen in die groep door Dr. H. uitgezonderd worden en ook volgens hem „vóór dien tijd'', d.i. vóór het vertrek van den Sinai gegeven zijn. Zelfs zondert hij zoovele Capita uit, dat men na de vermelding met verbazing leest: „de tweede groep omvat dus de verordeningen, gedurende de 38-jarige omzwerving gegeven'' (261). Wat bijgebracht werd, strekt anders alles ten bewijze van den Sinaitischen oorsprong der groep en bevestigt — sterker nog dan ik deed uitkomen — mijne bewering t. a. p., „dat de splitsing van de eerste of Sinaitische en de tweede of na-Sinaitische groep zeer willekeurig is''.

Sept. 1895. J. C. MATTHES.

PRIJSVRAGEN.

Het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst verlangt, ten huize van Dr. H. P. Berlage te Amsterdam, vóór 15 Dec. 1896:

I. Eene uit de geschiedenis toegelichte beschrijving en waardeering van het Eudaemonisme;

II. Eene verhandeling over het verschil van opvattingen in het Katholicisme en Protestantisme aangaande 's menschen wezen en bestemming en over de beteekenis van dat verschil voor beider tegenwoordigen invloed en naaste toekomst;

en vóór 15 Dec. 1897:

III. Eene verhandeling over de geschiedenis en den invloed der Waalsche Gemeenten in Nederland.